

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

وَاللَّهُ أَكْبَرُ

الْحِزْبُ الْخَامِسُ

الْمَكْتُبَةُ الْأُمْلَاءُ

بَابُ الْعُمَرَةِ ○ مَكَّةُ الْمَكْرَمَةِ

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكاة^(١)

(١) ذكر في الأوجز في مبدأ كتاب الزكاة عدة أبحاث مفيدة لطيفة ينبغي المراجعة إليها .

الأول : أن الزكاة لغة النماء ، وترد بمعنى التطهير أيضاً ، وشرعا بالاعتبارين معا ، أما بالاول فلأن إخراجها سبب للنماء في المال ، أو بمعنى أن الأجر بسببها يكثر ، أو بمعنى أن متعلقها الأموال ذات النماء كالتجارة والزراعة ، وأما بالثاني ، فلأنها طهيرة للنفس من رذيلة البخل ، إلى آخر ما بسط فيه .

الثاني : اختلفت نصوص الفروع للأئمة الأربعة في تعريفها شرعا ، ونكتفي هنا على ما في فروع الحنفية اختصاراً ، ففي الدر المختار هي شرعا تملك جز مال عينه الشارع ، وهو ربع عشر نصاب حولي لمسلم فقير غير هاشمي ولا مولاه ، مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى .

الثالث : ما في الدر المختار : أنها لا تجب على الأنبياء لإجماعا ، وبذلك صرح غير واحد من العلماء ، كما حكى عنهم في الأوجز ، وبسط فيه أيضاً سبب عدم وجوبها عليهم .

والبحث الرابع : في حكم الزكاة ، وقد أجاد الكلام في ذلك الشيخ ابن القيم في الهدى ، وبسط الكلام على ذلك شيخ مشايخنا الدهلوي في حجة الله البالغة ، كما في الأوجز ، ولا يسعه هذا التعليق الوجيز ..

الخامس: في بدء فرضيتها ، قال الحافظ : اختلف في أول وقت فرض الزكاة ، فذهب الأكثر إلى أنه وقع بعد الهجرة ، ف قيل كان في الثانية قبل فرض رمضان ، وأشار إليه النووي في « الروضة » وجزم ابن الأثير في « التاريخ » ، بأن ذلك كان في السنة التاسعة ، وفيه نظر فقد ورد في حديث ضمام بن ثعلبة ، وفي حديث وفد عبد القيس ، وفي عدة أحاديث ذكر الزكاة ، لكن يمكن تأويل كل ذلك ، وادعى ابن خزيمة في صحيحه أن فرضها كان قبل الهجرة ، وما يدل على أن فرضها وقع بعد الهجرة اتفاقهم على أن صيام رمضان إنما فرض بعد الهجرة وثبت عند أحمد وابن خزيمة والنسائي وغيرهم من حديث قيس بن سعد قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة ، ثم نزلت فريضة الزكاة ، وإسناده صحيح ، وهو دال على أن فرض صدقة الفطر كان قبل فرض الزكاة ، فيقتضي وقوعها بعده فرض رمضان ، وذلك بعد الهجرة ، وهو المطلوب . ووقع في « تاريخ الإسلام » في السنة الأولى فرضت الزكاة ، وقال القاري : قيل فرضت زكاة الفطر في السنة الثانية مع الصوم ، وفرض غيرها بعد ذلك في تلك السنة ، والمعتمد أن الزكاة فرضت بمكة إجمالا . وبينت بالمدينة تفصيلا ، جمع بين الآيات التي تدل على فرضيتها بمكة وغيرها من الآيات والأدلة ، وفي « شرح الإقناع » فرضت في السنة الثانية بعد زكاة الفطر ، قال محشيه واختلفوا في أي شهر منها . والذي قال البالي : المشهور عن المحدثين أنها فرضت في شوال من السنة المذكورة ، وفي « الدر المختار » فرضت في السنة الثانية قبل فرض رمضان ، وفيه الخيس ، في أحوال السنة الثانية ، وفيها فرضت زكاة الفطر ، وكان ذلك قبل العيد يومين فخطب الناس قبل العيد يومين يعلمهم زكاة الفطر . وكان ذلك قبل أن تفرض

قوله: (فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم) ظاهره ^(١) مفيد لمن لم يجعل الكفار

زكاة الأموال ، ثم قال بعد ذلك: وفيها فرضت زكاة الأموال؛ وقيل في السنة الثالثة وقيل في الرابعة. وقيل قبل الهجرة ، وثبتت بعدها إما ملخصا من الأوجز .

(١) قال الحافظ : استدل به على أن الكفار غير مخاطبين بالفروع ، حيث دعوا أولا إلى الإيمان فقط ، ثم إلى العمل ، ورتب ذلك عليها بالفاء ، وأيضا فإن قوله فإن هم أطاعوا فأخبرهم ، يفهم منه أنهم لو لم يطيعوا لا يجب عليهم شيء ، وفيه نظر ، لأن مفهوم الشرط مختلف في الاحتجاج به ، وأجاب بعضهم عن الأول بأنه استدلال ضعيف ، لأن الترتيب في الدعوة لا يستلزم الترتيب في الوجوب كما أن الصلاة والزكاة لا ترتب بينهما في الوجوب ، وقد قدمت إحداها على الأخرى في هذا الحديث ، ورتبت الأخرى عليها بالفاء . ولا يلزم من عدم الإتيان بالصلاة إسقاط الزكاة ، وقيل : الحكمة في ترتيب الزكاة على الصلاة أن الذي يهر بالتوحيد ويحمد الصلاة يكفر بذلك ، فيصير ماله فيئا فلا تنفعه الزكاة . وأما قول الخطابي : إن ذكر الصدقة آخر عن ذكر الصلاة لأنها إنما تجب على قوم دون قوم ، وأنها لا تتكرر تكرار الصلاة فهو حسن ، وتاممه أن يقال بدأ بالآهم فالأهم ؛ وذلك من التلطف في الخطاب لأنه لو ضالهم بإجماع في أول مرة لم يأمن النفرة اهـ .

وعلى توجيه الخطابي اقتصر الكرماني إذ قال : فإن قلت توقيت الصلاة على الكلمة ظاهر لأن الصلاة لا تصح إلا بعد الإسلام ، فما وجه توقيت الزكاة على الصلاة والحال أنهما سواء في كونهما ركنتين من أركان الإسلام فزعين من فروع الدين ؟ قلت : قال الخطابي : آخر ذكر الصدقة لأنها إنما تجب على قوم دون آخرين ، وإنما تلزم بمضى الحول على المال اهـ .

مخاطباً بالشرائع في حق أحكام^(١) الدنيا حيث رتب الإعلام بافتراض الصلاة على قبول الإيمان ، ولكن لا يفيد حقيقته لأن ترتب الصلاة على الإيمان يجوز أن يكون لتوقفها عليه صحة ، فلما لم تصح بدونه لم يكن في إعلامها قبل قبوله فائدة ، ويؤيد ذلك ما أورده بعد بقوله : فإن هم أطاعوا

(١) قال العيني : قال الخطابي : يستدل به لمن يذهب إلى أن الكفار غير مخاطبين بشريعة الدين ، وإنما خوطبوا بالشهادة . فإذا أقاموها توجهت عليهم بعد ذلك الشرائع والعبادات ، وقال النووي : هذا الاستدلال ضعيف ، فإن المراد عليهم بأنهم مطالبون بالصلاة وغيرها في الدنيا ، والمطالبة في الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام ، وليس يلزم من ذلك أن لا يكونوا مخاطبين بها يزداد في عذابهم بسببها في الآخرة ، ثم قال : اعلم أن المختار أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة : المأمور به والمنهى عنه ، هذا قول المحققين والأكثرين ، وقيل ليسوا بمخاطبين ، وقيل مخاطبون بالمنهى دون المأمور ، وقال شمس الأئمة في كتابه في فصل بيان موجب الأمر في حق الكفار : لا خلاف أنهم مخاطبون بالإيمان لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة ليدعواهم إلى الإيمان ، قال تعالى : قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً ، ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ، ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضاً ، ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذه في الآخرة ، فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فذهب العراقيين من أصحابنا أن الخطاب يتناولهم أيضاً ، والأداء واجب عليهم ومشايخ ديارنا يقولون : إنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات اهـ .

وقال شيخ مشايخنا الدهلوي في التراجع ، قوله بعث معاذاً إلى النبي الخ

لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة الخ فمن الظاهر أن توقيف الإخبار بوجوب الزكاة على إطاعة هؤلاء في حق وجوب الصلاة ليس لأنهم لم يخاطبوا بوجوب الزكاة إلا بعد الاعتراف بوجوب الصلاة ، فهذا الترتيب المسوق هنا ليس إلا بداية بالأهم فالأهم .

استدل الحنفية بحديث معاذ على أن الكفار غير مكلفين بالفروع ، لأنه عليه السلام أمره بأن الناس إن أطاعوه في الشهادتين فبعد ذلك يأمرهم بالصلاة وغيرها من الفروع ، وأجيب عنه بأن هذا الترتيب في مجرد البيان بالنظر إلى الأهم فالأهم . كيف ولو كان مفاد الترتيب ما فهموه لكان التكليف بالزكاة بعد قبولهم فرضية الصلاة ، وما لم يقبلوا فرضيتها كانوا غير مكلفين بالزكاة . وهذا مما لا يقول به أحداً هكذا أفاد قدس سره ، وقد علمت في كلام العيني أن المسئلة خلافية عند الحنفية ، وفي « نور الأنوار » (الكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات) لأن الأمر بالإيمان في الواقع لا يكون إلا للكفار ، وأما للمؤمنين كما في قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا آمنوا » ، فإنما يراد به الثبات على الإيمان أو نحو ذلك . وكذا هم ألق بالعقوبات ، لأن العقوبات : وهي الحدود والقصاص إذا كانت تجرى على المسلمين لأجل انتظام العالم والزرع عن المعاصي فالكفار أولى بها ، سيما عند أبي حنيفة لأن الحدود والكفارات عنده زاجرة لا سارة ومزيلة للمعاصي ، وأما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم ، فينبغي أن تتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا في البيع والشراء والإجارة وغيرها ، سوى الخمر والخنزير فإنهما مباحان لهم لا لنا ، وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله : الخمر لهم كاللحم لنا والخنزير لهم كالشاة لنا ، (وبالشرائع في حكم المؤاخذه في الآخرة بلا خلاف) يعني أنهم مخاطبون بالشرائع ، وهم : الصيام والصلاة والزكاة

قوله : (كيف تقاتل الناس) أى الذين (١) منعوا الزكاة وغم المسلمون ،
وأما المرتدون فلم يكن فى جواز مقاتلتهم خلاف .

والحج فى حق المؤاخذه فى الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعى ، فهم يعذبون
بترك اعتقاد الفرائض والواجبات ، كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان
القول تعالى : « ما سلككم فى سقر . قالوا لم نك من المصلين . ولم نك نطعم
المسكين) أى لم نك من المعتقدين للصلاة المفروضة والزكاة المفروضة ، هكذا
قالوا . وقد فسره فى التفسير الأحمدي - (وأما فى وجوب الأداء فى أحكام
الدنيا فكذلك عند البعض) من مشايخ العراق ، والمذهب الصحيح لنا أنهم
لا يخاطبون بأداء العبادات التى تحتل السقوط مثل الصلاة والصوم ، وأما
الإيمان فلما لم يحتل السقوط من أحد لا جرم كانوا مخاطبين به ، اهـ ملخصاً .

وفى الدر المختار : فإن قبلوا أى الجزية فلهم مالنا من الإنصاف وعليهم
ما علينا من الاتصاف ، فخرج العبادات إذ الكفار لا يخاطبون بها عندنا .
قال ابن عابدين : الذى تحرر فى « المنار وشرحه » لصاحب « البحر » أنهم
مخاطبون بالإيمان وبالعقوبات سوى حد الشرب والمعاملات ، وأما العبادات
فقال السمرقنديون : إنهم غير مخاطبين بها أداء واعتقاداً ، وقال البخاريون :
إنهم غير مخاطبين بها أداء فقط ، وقال العراقيون إنهم مخاطبون بهما فيعاقبون
عليهما ، وهو المعتمد ١٢٥١ .

(١) اعلم أن الإمام الخطابي أجاد الكلام ههنا فى « معالم السنن » فى بيان أهل
الردة ، وحكى كلامه النووى فى « شرح مسلم » وأخذ عنه العيني فى « شرح
البخارى » ولخص كلامه شيخنا فى « البذل » قال الخطابي : وما يجب تحريمه
فى هذا أن يعلم أن أهل الردة كانوا صنفين : صنف منهم ارتدوا عن الدين

نأبذوا الملة وعادوا إلى الكفر ، وهم الذين عناهم أبو هريرة بقوله : « وكفر
 بن كفر من العرب ، وهذه الفرقة طائفتان : إحداهما أصحاب مسيلة من بني
 حنيفة وغيرهم ، وأصحاب الأسود العنسي من أهل اليمن وغيرهم ، وهذه الفرقة
 بأسرها منكرة لنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، مدعية النبوة لغيره
 صلى الله عليه وسلم ، فقاتلهم أبو بكر رضى الله عنه حتى قتل الله مسيلة
 باليمامة والعنسي بصنعاء ، وانقضت جموعهم ، وهلك أكثرهم ، والطائفة
 الأخرى ارتدوا عن الدين ، فأنكروا الشرائع وتركوا الصلاة والزكاة إلى
 غيرهما من جماع أمر الدين ، وعادوا إلى ما كانوا عليه في الجاهلية ، والصنف
 الآخر هم الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة . فأقروا بالصلاة وأنكروا فرض
 الزكاة ووجب أدائها إلى الإمام ، وهؤلاء على الحقيقة أهل بغى ، وإنما لم
 يدعوا بهذا الاسم في ذاك الزمان ، خصوصاً لدخولهم في غمار أهل الردة ،
 فأضيف الاسم إلى الردة إذ كانت أعظم الأمرين ، وأرخ مبدأ قتال أهل البغي
 بأيام على رضى الله عنه إذ كانوا متفردين في زمانه لم يختلطوا بأهل الشرك
 وقد كان في ضمن هؤلاء المانعين للزكاة من كان يسمح بالزكاة ولا يمنعها ،
 إلا أن رؤسائهم صدوهم عن ذلك وقبضوا على أيديهم ، كبنى يربوع ، فإنهم
 قد جمعوا صدقاتهم وأرادوا أن يبيعوا بها إلى أبي بكر رضى الله تعالى عنه ،
 فمنعهم مالك بن نويرة عن ذلك ، وفرقها فيهم ، وفي أمر هؤلاء عرض الخلاف
 ووقعت الشبهة لعمر رضى الله عنه فراجع أبا بكر رضى الله عنه وناظره
 واحتج عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى
 يقولوا لا إله إلا الله ، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم نفسه وماله وكان هذا ،
 من عمر رضى الله تعالى عنه تعلقاً بظاهر الكلام قبل أن ينظر في آخره ويتأمل

شرائطه ، فقال له أبو بكر : إن الزكاة حق المال . يريد أن القضية التي قد تضمنت عصمة دم ومال معلقة بإبقاء شرائطها ، والحكم المعلق بشرطين لا يحصل بأحدهما والآخر معدوم ، ثم قايسه بالصلاة ورد الزكاة إليها ، فكان في ذلك من قوله دليل على أن قتال الممتنع من الصلاة كان لإجماعاً من رأى الصحابة ، ولذلك رد المختلف فيه إلى المتفق عليه ، فاجتمع في هذه القضية الاحتجاج من عمر رضى الله عنه بالعموم ، ومن أبي بكر رضى الله عنه بالقياس ، ودل ذلك على أن العموم يخص بالقياس وأن جميع ما يتضمنه الخطاب الوارد في الحكم الواحد من شرط واستثناء مراعى فيه ومعتبر صحته به ، فلما استقر عند عمر رضى الله عنه صحة رأى أبي بكر وبأن له صوابه تابعه على قتال القوم ، وزعم قوم من الروافض أن أبا بكر أول من سمى المسلمين (*) كفاراً ، وأن القوم كانوا متأولين في منع الصدقة ، وكانوا يزعمون أن الخطاب في قوله تعالى : «خذ من أموالهم صدقة» الآية خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم دون غيره وأنه مقيد بشرائط لا توجد فيمن سواه ، وذلك أنه ليس لأحد من التطهير والتزكية والصلاة على المتصدق ما للنبي صلى الله عليه وسلم ، ومثل هذه الشبهة إذا وجد كان مما يعذر فيه أمثالهم ويرفع به السيف عنهم ، فكان ما جرى من أبي بكر رضى الله عنه عليهم عسفاً وسوء سيرة ، وهؤلاء قوم لا خلاق لهم في الدين وإنما رأس ما لهم البهت والوقعة في السلف ، وقد بينا أن أهل الردة كانوا أصنافاً ، منهم من ارتد عن الملة ، ودعا إلى نبوة مسيئة وغيره ، ومنهم من ترك

(*) هكذا في الأصل وفي النوى بدله : من سمى المسلمين ١٢ ز ؟

الصلوة والزكاة وأنكر الشرائع كلها ، وهؤلاء سماهم الصحابة كفاراً ، ولذلك رأى أبو بكر سبي ذراريهم ، وساعده على ذلك أكثر الصحابة واستولد على رضى الله تعالى عنه جارية من سبي بنى حنيفة ، فولدت له محمداً الذى يدعى ابن الحنفية ، فأما مانع الزكاة منهم المقيمون على أصل الدين ، فإنهم أهل بغى ، ولم يسموا على الانفراد عنهم كفاراً وإن كانت الردة قد أضيفت إليهم لمشاركتهم المرتدين فى منع بعض ما منعه من حقوق الدين ، وأما قوله تعالى « خذ من أموالهم ، الآية وما ادعوه من وقوع الخطاب فيه خاصاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن خطاب كتاب الله تعالى على ثلاثة أوجه : خطاب عام كقوله : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ، وخطاب خاص له صلى الله عليه وسلم لا يشرك فى ذلك غيره ، كقوله « ومن الليل فتهجد به ، وخطاب مواجهة للنبي ، وهو وجميع أمته فى المراد به سواء كقوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس ، وقوله تعالى : « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ، ونحو ذلك من خطاب المواجهة ، فكل من دلكت له الشمس كان عليه إقامة الصلاة واجبة ، وكل من أراد قراءة القرآن كانت الاستعاذة معتصماً له ، ومن هذا النوع قوله تعالى « خذ من أموالهم صدقة » ، فعلى القائم بعده بأمر الأمة أن يحتذى حذوه فى أخذها منهم ، وربما كان الخطاب له مواجهة ، والمراد به غيره كقوله : « فإن كنت فى شك عما أنزلنا إليك ، الآية ، ولا يجوز أن يكون صلى الله عليه وسلم قد شك قط فى شيء مما أنزل عليه ، وكقوله : « أن أشكر لى ولو الديك ، وقال : « وبالوالدين إحساناً ، وهذا خطاب لم يتوجه عليه ولم يلزمه حكمه لأنه لم يدرك والديه ، فإن قيل كيف تأولت أمر هذه الطائفة التى منعت الزكاة على الوجه الذى ذهبت إليه وجعلتهم أهل بغى ؟ أرايت إن أنكرت

طائفة من المسلمين في زماننا فرض الزكاة ، وامتنعوا من أدائها إلى الإمام ، هل يكون حكمهم حكم أهل البغى ؟ قيل : لا ، فإن من أنكر فرض الزكاة في هذا الزمان كان كافراً ياجماع المسلمين ، والفرق بين هؤلاء وهؤلاء أنهم إنما عذروا فيما كان منهم حتى صار قتال المسلمين لإيائهم على استخراج الحق منهم دون القصد إلى دمائهم لأسباب وأمور لا يحدث مثلها في هذا الزمان ، منها قرب العهد بزمان الشريعة الذي كان يقع فيه تبديل الأحكام ، ومنها وقوع الفترة بموت النبي صلى الله عليه وسلم ، فكان القوم جهالاً بأمور الدين ، وكان عهدهم حديثاً بالإسلام فتداخلتهم الشبهة فعذروا ، وأما اليوم فقد شاع دين الإسلام ، واستفاض علم وجوب الزكاة حتى عرفه الخاص والعام ، فلا يعذر أحد بتأويل يتأوله في إنكارها ، وكذلك الأمر في كل من أنكر شيئاً مما أجمعت عليه الأمة من أمور الدين إذا كان عليه منتشر كالصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وغيرهما من الأحكام ، إلا أن يكون رجل حديث عهد بالإسلام لا يعرف حدوده ، فإذا أنكر شيئاً منه جهلاً به لم يكفر وكان سبيله سبيل أولئك القوم في بقية اسم الدين عليه . انتهى كلام الخطابي مختصراً بتصحيح بعض اللفاظ عن النووي .

وقال الحافظ في «الفتح» ، قال القاضي عياض وغيره : كان أهل الردة ثلاثة أصناف : صنف عادوا إلى عبادة الأوثان ، وصنف تبعوا مسيلة والأسود العنسي ، وكان كل منهما ادعى النبوة قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم فصدق مسيلة أهل الإمامة وجماعة غيرهم ، وصدق الأسود أهل صنعاء وجماعة غيرهم ، فقتل الأسود قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم بقريب ، وبقي بعض من آمن

به قتلهم عمال النبي صلى الله عليه وسلم في خلافة أبي بكر ، وصنف ثالث استمروا على الإسلام لكمم جحدوا الزكاة وتاولوا بأنها خاصة بزمان النبي صلى الله عليه وسلم وهم الذين قاتل عمر أبا بكر رضى الله عنهما في قتالهم كما وقع في حديث الباب .

وقال أبو محمد بن حزم في الملل والنحل ، انقسمت العرب بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم على أربعة أقسام : طائفة بقيت على ما كانت عليه في حياته وهم الجمهور ، وطائفة بقيت على الإسلام إلا أنهم قالوا : نقيم الشرائع إلا الزكاة وهم كثير ، لكنهم قليل بالنسبة إلى الطائفة الأولى ، والثالثة أعلنت بالكفر والردة كأصحاب طليحة وسجاح ، وهم قليل بالنسبة لمن قبلهم إلا أنه كان في كل قبيلة من يقاوم من ارتد ، وطائفة توقفت فلم تطع أحداً من الطوائف الثلاثة ، وتربصوا لمن تكون الغلبة . فأخرج أبو بكر إليهم البعوث ، وكان فيروز ومن معه غلبوا على بلاد الأسود وقتلوه ، وقتل مسيلة باليمامة ، وعاد طليحة إلى الإسلام ، وكذا سجاح ، ورجع غالب من كان ارتد إلى الإسلام ، فلم يحل الحول إلا والجميع قد رجعوا إلى دين الإسلام والله الحمد .

ولا يذهب عليك أن المعروف عند الشراح قاطبة أن الشيخين رضى الله تعالى عنهما اختلفا في مانع الزكاة مطلقا ، ويدل على ذلك أنهم جعلوا المانعين كلهم صنفاً واحداً ، ولم يفرقوا بين الجاحدين مطلقا والمانعين عن الأداء إلى أبي بكر ، كما تقدم عن الخطابي ومن تبعه ، والظاهر عندى أن في كلامهم إجمالاً وذلك أنهم ذكروا في بيان هذا الصنف أنهم أنكروا فرض الزكاة ووجب أدائها إلى الإمام ، وأنت خير بأنهما نوعان ، وإنما ذكر وهما صنفاً

واحداً لا اشتراكهم في منع الزكاة ، وجعلهم القطب الكنسكوهي في د الكوكب ،
صنفين إذ قال: قوله وكفر من كفر الخ قد صار هؤلاء ثلاث فرق، منهم من ارتد
عن الإسلام ، ومنهم من أنكر فرضية الزكاة ، ومنهم من أنكر أدائها إليه
رضى الله عنه وإن أقر بأنها فريضة الله على عباده ، والأولان منهم كافرون دون
الثالث ، بإطلاق كفر من كفر في الرواية تغليب ، أو المقصود بيان الكافرين
لا الثالث ، وكان هؤلاء الذين أبوا أن يؤدوها إلى الإمام بغاة ، وكان اختلاف
عمر رضى الله عنه في هذين ، اه هكذا أفاد ، وفي تقريره للنسائي كان اختلافه
رضى الله عنه في الثالث ، وهو الأوجه ، ولفظه قدس سره في تقرير النسائي :
وعما لا ينبغي أن يشك فيه أن هذا الاختلاف بينهما لم يكن فيمن ارتد
أو أنكر وجوب الزكاة رأساً ، وإنما الاختلاف فيمن تأول في النصوص
بحملها عليه صلى الله عليه وسلم بالخصوص ، وفيمن أبى أن يدفعها إلى الإمام
بعد تسليمه وجوبها على الإمام ، انتهى ولم يتعرض مولانا محمد حسن المكي
في تقريره على البخاري ، لأنه قد كتب سابقاً في تقرير أبي داود على هذا
الحديث إذ قال قوله « تقاتل الناس ، وهم من أنكر وجوب الزكاة أصلاً ومن
أنكر الإعطاء إلى الإمام بعد القول بالوجوب ، فمن أنكر الوجوب قالوا :
كان الوجوب مختصاً بزمان النبي صلى الله عليه وسلم وصاروا بهذا القول
كافرين ، ومن أنكر الإعطاء إلى الإمام فقالوا : كان الإعطاء مختصاً بالنبي
صلى الله عليه وسلم فصاروا باغين ، فقاتلهم أبو بكر رضى الله عنه بكفر الأول
وبغى الثاني اه .

والدليل على أنهما صنفان أيضاً ما قال الشراح في شرح قول أبي بكر رضى الله

تعالى عنه : « لا قاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة » : قال الحافظ : المراد بالفرق من أقر بالصلاة وأنكر الزكاة جاحداً أو مانعاً مع الاعتراف ، وإنما أطلق في أول القصة الكفر ليشمل الصنفين ، فهو في حق من جحد حقيقة وفي حق الآخرين مجاز تغليبا ، وإنما قاتلهم الصديق ولم يعذرهم بالجهل لأنهم نصبوا القتال فجوز إليهم من دعاهم إلى الرجوع ، فلما أصروا قاتلهم ، انتهى كثرهم الحافظ .

فهذا نص من الحافظ بأنهم كانوا صنفين ، فالظاهر عندى أن اختلاف الشيخين كان في هذا الصنف الثانى دون الأول بوجوه :

الأول : أنه يبعد عن عمر رضى الله عنه كل البعد أن يتردد في قتال الجاحدين عن الزكاة مع ورود الزكاة والصلاة في الكتاب العزيز والأحاديث الصحيحة الكثيرة مورداً واحداً ، وقد قال عز اسمه « فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم » ، انتهى .

والثانى : لورود استثناء الزكاة في عدة روايات عن ابن عمر رضى الله عنهما وغيره ولما مالت الشراح إلى اختلاف الشيخين في المانعين عن الزكاة مطلقاً أولوا هذه الروايات بتأويلات بعيدة ، فإنه وقع استثناء الزكاة في حديث ابن عمر وأنس وأبي هريرة ، وقال النووي : وفي استدلال أبي بكر واعتراض عمر رضى الله عنهما دليل على أنهما لم يحفظا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه ابن عمر وأنس وأبو هريرة ، وكان هؤلاء الثلاثة سمعوا هذه الزيادة التى فى رواياتهم فى مجلس آخر . فإن عمر لو سمع ذلك لما خالف ، ولما كان احتج بالحديث ، فإنه بهذه الزيادة حجة عليه ، ولو سمع أبو بكر رضى الله عنه هذه الزيادة لاحتج بها ، ولما احتج بالقياس والعموم ، انتهى .

وليت شعري لو لم يسمع الشيخان هذه الزيادة لم لم يخبرهما هؤلاء الثلاثة بهذه الزيادة عند المناظرة ؟ أفكانت المناظرة سرأ وقد رواها أبو هريرة بنفسه وهو من رواة الزيادة وقد قال الحافظ في ذكر الكلام على روايات أبي هريرة في باب من أبي قبول الفرائض إلخ ، وما نسبوا إلى الردة وهو محمول على أن أبا هريرة سمع أصل الحديث من النبي صلى الله عليه وسلم ، وحضر مناظرة أبي بكر وعمر ، فقصها كما هي . انتهى ، فإذا كان أبو هريرة حاضراً عند المناظرة ، وعند الحافظ ، وكان عنده زيادة لم يسمعها الشيخان فلم لم يخبرهما عند المناظرة ؟ والعجب عن الحافظ إذ أقر بحضور أبي هريرة في القصة ثم أجاب عن حديث ابن عمر باحتمال عدم الحضور ، إذ قال : وقد استبعد قوم صحته بأن الحديث لو كان عند ابن عمر لما ترك أباه ينازع أبا بكر في قتال مانعي الزكاة ، ولو كانوا يعرفونه لما كان أبو بكر يقر عمر على الاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، وينتقل عن الاستدلال بهذا النص إلى القياس ، إذ قال : لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة لأنهما قريفتها في كتاب الله ، والجواب أنه لا يلزم من كون الحديث المذكور عند ابن عمر أن يكون استحضره في تلك الحالة ، ولو كان مستحضراً له فقد يحتمل أن لا يكون حضر المناظرة المذكورة ، ولا يمتنع أن يكون ذكره لهما بعد ، انتهى . فإنهم اضطروا إلى هذه التوجيهات لحلمهم المناظرة بين الشيخين رضي الله عنهما في مانعي الزكاة ولو حلوها على المنع من أدائها إلى الإمام لما احتاجوا إلى توجيه أصلاً ، كيف وقد وقع استثناء الزكاة في حديث أنس من لفظ أبي بكر أيضاً ، كما أخرجه الفسافي والبيهقي ، قال البيهقي : وأما قول عمر فوالله ما هو إلا أني رأيت الله قد شرح الخ يريد أنه انشرح صدره بالحجة التي

قوله : (فعرفت أنه الحق) وذلك ^(١) لأنهم كانوا مذكورين فيمن استثناءه

أدلى بها ، وقال بعض أئمتنا : قد وقع اختصار في رواية هذا الحديث وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من أوجه كثيرة أنه أمر بالقتال على الشهادتين ، وعلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، فأبو بكر إنما قاتل بالنص مع ما ذكر من الدلالة ، ثم أخرج البيهقي بسنده إلى الزهري عن أنس قال : لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتدت العرب ، قال : فقال عمر رضى الله عنه : يا أبا بكر أريد أن تقاتل العرب ؟ قال : فقال أبو بكر : إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة والله لو منعوني الحديث ، ثم ذكر عدة روايات في استثناء الزكاة ، فالظاهر أن عمر رضى الله تعالى عنه لم يكن متأملا في قتال منكرى الزكاة لورود استثناءها في عدة روايات ، بل كان متأملا فيمن منع أداءها إلى أبى بكر رضى الله عنه ، ويدل عليه رواية الحاكم في المستدرک بسنده إلى محمد بن طلحة يحدث عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : لأن أكون سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاث أحب إلى من حمر النعم : من الخليفة بعده ؟ وعن قوم قالوا نفر بالزكاة في أموالنا ولا تؤديها إليك أبجل قتالهم ؟ وعن الكلالة. هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ، انتهى . ولا يشكل على هذا كله قول أبى بكر : لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن ظاهره يوم بأنهم كانوا مقرين بفرضية الصلاة دون الزكاة ، لأن المعنى أن الصلاة كما هي منوطة بجميع شرائطها ، كذلك الزكاة معتبرة بشرائطها ، ومنها أداؤها إلى الإمام في ذلك الزمان ، كما يدل عليه قوله رضى الله عنه : لو منعوني . بضمير المتكلم ، ١٢ .

(١) قال الكرماني : لما استقر عنده صحة رأى أبى بكر وبأن له صوابه

النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: إلا بحقه ، إلا أن عمر رضى الله عنه لم يفهمه ، وقد فهمه أبو بكر رضى الله عنه وكان أعلمهم .

تابعه على القتال، وقال عرفت أنه الحق حيث انشرح صدره أيضاً بالدليل الذى أقامه الصديق نصاً ودلالة وقياساً ، فلا يقال : إنه فلد أبا بكر رضى الله عنه ، لأن المجتهد لا يجوز له أن يقلد المجتهد، انتهى . وتقدم قريباً ما قال الخطابي بعد ذكر مناظرة الشيخين : وكان هذا من عمر تعلقاً بظاهر الكلام قبل أن ينظر فى آخره . ويتأمل شرائطه ، فقال له أبو بكر : إن الزكاة حق المال ، يريد أن القضية التى قد تضمنت ، إلى أن قال الخطابي : فلما استقر عند عمر رضى الله عنه صحة رأى أبي بكر وبان له صوابه تابعه على قتال القوم ، وهو معنى قوله : فلما رأيت أن الله قد شرح صدر أبى بكر عرفت أنه الحق، يشير إلى انشراح صدره بالحجة التى أدلى بها والبرهان الذى أقامه نصاً ودلالة ، وقد زعم قوم من الروافض أن عمر رضى الله عنه إنما أراد بهذا القول تقليد أبى بكر وأنه كان يعتقد له العصمة والبرامة من الخطأ ، وليس ذلك كما زعموه ، وإنما وجهه ما أوضحته لك وبينته ، انتهى .

ولا يذهب عليك أن لعمر رضى الله عنه اختلافاً آخر مع الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه وهو فيما يفعل فى هذه الأسارى ، طالما يلتبس هذا الاختلاف بما سبق من اختلافهما فى قتال مانعى الزكاة ، قال الحافظ : قد اختلفت الصحابة فيهم بعد الغلبة عليهم هل تغنم أموالهم وتسبي ذرارهم كالكفار أولاً؟ كالبغاة ، فرأى أبو بكر الأول وعمل به وناظره عمر فى ذلك كما سيأتى بيانه فى كتاب الأحكام إن شاء الله ، وذهب إلى الثانى ووافق غيرهم فى خلافته على ذلك ، واستقر الإجماع عليه فى حق من جحد شيئاً من الفرائض بشبهة فيطالب بالرجوع ، فإن نصب القتال قوتل وأقيمت عليه الحجة ، فإن

رجع وإلا عومل معاملة الكافر حينئذ ، ويقال إن أصبغ من المالكية استقر على القول الأول فعد من نذرة المخالف ، وقال القاضى عياض : ويستفاد من هذه القصة أن الحاكم إذا أداه اجتهاده فى أمر لائنص فيه إلى شئ يجب طاعته فيه ، ولو اعتقد بعض المجتهدين خلافه ، فإن صار ذلك المجتهد المعتقد خلافه حاكما وجب عليه العمل بما أداه إليه اجتهاده ، وتسوخ له مخالفة الذى قبله فى ذلك ، لأن عمر أطاع أبا بكر فيما رأى فى حق مانعى الزكاة مع اعتقاده خلافه ثم عمل فى خلافته بما أداه إليه اجتهاده ، ووافقه أهل عصره من الصحابة وغيرهم اهـ . قلت : ما حكى من اختلاف الشيخين ذكره الزيلعى فى نصب الراية من رواية الواقدى فى كتاب الردة فى قصة إسلام أهل ديار عمان وأنهم ارتدوا وأن عكرمة بن أبى جهل غزاهم فى خلافة أبى بكر فقاتلهم حتى هزمهم فذكر قصة طويلة فى قتالهم وسيهم ، فسجنهم أبو بكر فى دار رملة بنت الحارث واستشار فيهم ، فكان رأى المهاجرين قتلهم أو تقديتهم بإغلاء الفداء ، وكان رأى عمر أن لا قتل عليهم ولا فداء ، فلم يزالوا محبوسين حتى توفى أبو بكر رضى الله عنه فلما ولى عمر رضى الله عنه نظر فى ذلك وأرسلهم بغير فداء ، وقد يقال : إن عمر لم يتحقق ردتهم ، يدل على ذلك فى القصة أن أبا بكر لما استشار فيهم قال له عمر : يا خليفة رسول الله إنهم قوم مؤمنون وإنما شحوا بأموالهم ، قال والقوم يقولون : والله ما رجعنا عن الإسلام وإنما شحنا بالمال . فابن أبو بكر أن يدعهم بهذا القول اهـ . قال ابن رشد فى البداية : ومن أحكامه حكم مشهور وهو : ماذا حكم من منع الزكاة ولم يحدد وجوبها ؟ فذهب أبو بكر رضى الله تعالى عنه إلى أن حكمه حكم المرتد ، وبذلك حكم فى مانعى الزكاة من العرب ،

وذلك أنه قاتلهم وسبى ذريتهم ، وخالفه في ذلك عمر رضى الله عنه وأطلق من كان استرق منهم ، ويقول عمر قال الجمهور ، وذهبت طائفة إلى تكفير من منع فريضة من الفرائض وإن لم يحمده وجوبها ، ثم ذكر سبب اختلافهم في ذلك ، وقال الموفق بعد بيان قتال أهل البغى : وليس عليهم ضمان ما أتلّفوه حال الحرب من نفس ولا مال وبه قال أبو حنيفة والشافعى في أحد قوليّه ، وفي الآخر يضمنون ذلك لقول أبي بكر لأهل الردة : «تدون قتلانا ولا ندى قتلناكم» ، ولنا ما روى الزهري أنه قال : كانت الفتنة العظمى بين الناس وفيهم البديون فأجمعوا على أن لا يقام حد على رجل ارتكب فرجا حراما بتأويل القرآن ، ولا يغرم مالا أتلّفه بتأويل القرآن ، وأما قول أبي بكر فقد رجع عنه ولم يمضه ، فإن عمر قال له : أما أن يدواقتلانا فلا فإن قتلانا قتلوا في سبيل الله على ما أمر الله ، فوافقه أبو بكر ورجع إلى قوله فصار أيضا إجماعا حجة لنا ، والقصة التي ذكرها الموفق رواها البيهقي في باب قتال أهل الردة وما أصيب في أيديهم من متاع المسلمين ، فذكر القصة بطولها ، وفي آخرها : «قالوا فما السلم المخزية ؟ قال أبو بكر رضى الله عنه تؤدون الحلقة والكراع وتتركون أقواما ، تتبعون أذناب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه والمسلمين أمرا يعذرونكم به ، وتدون قتلانا ولا ندى قتلناكم ، وقلنا في الجنة وقتلاكم في النار ، وتردون ما أصبتم منا ونغنم ما أصبنا منكم» ، قال فقال عمر رضى الله عنه قد رأيت رأيا وسنشير عليك : أما أن يؤدوا الحلقة والكراع فنعما رأيت ، وأما أن يتركوا قوما تتبعون أذناب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه والمسلمين أمرا يعذرونهم به فنعما رأيت ، وأما أن نغنم ما أصبنا منهم ويردون ما أصابوا منا فنعما رأيت ، وأما أن قتلناهم في النار

وقتلانا فى الجنة فنعما رأيت ، وأما أن يدوا قتلانا فلا ، قتلانا قتلوا على أمر الله فلا ديات لهم ، فتابع الناس على ذلك ، قال الشيخ رحمه الله : وقول عمر رضى الله عنه فى الأموال لا يخالف قوله فى الدماء ، فإنه إنما أراد به والله أعلم ما أصيب فى أيديهم من أعيان أموال المسلمين ، لا تضمن ما أتلّفوا ، اهـ وذكرها البخارى فى صحيحه مختصراً . فقد أخرج بسنده إلى طارق بن شهاب عن أبى بكر رضى الله عنه قال لو قد براخة : تتبعون أذناب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه صلى الله عليه وسلم والمهاجرين أمرا يعذرونكم به ، قال الحافظ : كذا ذكر البخارى القطعة من الخبر مختصرة ، وقد أوردها أبو بكر البرقانى فى مستخرجه ، وساقها الحميدى فى الجمع بين الصحيحين ، ولفظه : الحديث الحادى عشر من أفراد البخارى على طارق بن شهاب قال : جاء وقد براخة ، فذكر الحديث بطوله ، ثم قال : وأخرجه البرقانى بطوله اهـ وفى د التلخيص الجبير ، ذكره البرقانى فى مستخرجه بطوله اهـ .

ثم قال الموفق : فأما غنيمة أموالهم وسبى ذريتهم فلا نعلم فى تحريمه بين أهل العلم خلافاً ، وإنما أبيع من دماهم وأموالهم ما حصل من ضرورة دفعهم وقتالهم ، وما عداه يبقى على أصل التحريم ، وقد روى أن علياً رضى الله تعالى عنه يوم الجمل قال : من عرف شيئاً من ماله مع أحد فليأخذه ، وهذا من جملة ما نقم الخوارج من على رضى الله عنه فإنهم قالوا إنه قاتل ولم يسب ولم يغنم ، فإن حلت له دماهم فقد حلت له أموالهم ، وإن حرمت عليه أموالهم فقد حرمت عليه دماؤهم ، فقال لهم ابن عباس رضى الله عنهما ، أقتسبون أمكم يعنى عائشة أم تستحلون منها ما تستحلون من غيرها ، فإن قلتم ليست أمكم فقد كفرتم ، وإن قلتم إنها أمكم واستحلتم سببها فقد كفرتم ، ولأن قتال البغاة إنما هو لدفعهم

قوله (تأتى الإبل على صاحبها) إن أريد (١) بها الجنس ، فصدقها على قدر النصاب ظاهر ، وإن أريد غير ذلك فالزكاة في إبل التجارة واجبة ولو كان بغير واحد مع أن الصدقة النافلة قد تصير واجبة ، كما إذا اضطر الفقير

وردهم إلى الحق ، لا لكفرهم ، فلا يستباح منهم إلا ما حصل ضرورة الدفع ، كالمصائل وقاطع الطريق ، وبقي حكم المال والذرية على أصل العصمة إله مختصراً . قلت وما حكى الموفق من إيراد الخوارج وجواب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أخرجه الزيلعى فى نصب الراية مفصلاً ، وقال : رواه النسائى فى سننه الكبرى فى خصائص على ، فذكر القصة بطولها ، قال الحافظ فى الدراية : وأخرجه عبد الرزاق والطبرانى والحاكم وإسناده صحيح ، وذكر الزيلعى فى الباب عدة روايات ١٢ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بهذا دفع ما يرد على ظاهر الحديث من إيرادين الأول وجوب الزكاة فى إبل واحد وشاة واحدة كما هو ظاهر لفظ الأفراد فهما فى الحديث ، والثانى أن ظاهر الحديث يوم أن حلبها على الماء أيضاً من الحقوق الواجبة ، فأجاب عنهما الشيخ بأجوبة لطيفة كما ترى ، وأشار الشراح كلهم إلى الجواب عن الأول بحمل لفظ الإبل والغنم على اسم الجمع ، قال الحافظ : والحكمة فى كونها تعد كلها مع أن حق الله فيها إنما هو فى بعضها ، لأن الحق فى جميع المال غير متميز ، ولأن المال لما لم يخرج زكاته غير مطهر ، وفيه أن فى المال حقاً سوى الزكاة ، وأجاب العلماء عنه بجوابين : أحدهما أن هذا الوعيد كان قبل فرض الزكاة ، ويؤيده ما سياتى من حديث ابن عمر رضى الله عنه فى التكنز ، لكن يعكز عليه أن فرض الزكاة مقدم على إسلام أنى هريرة ، ثانى الأجوبة أن المراد بالحق القدر الزائد على الواجب ، ولا عقاب بتركه وإنما ذكره استطراداً لما ذكر حقها بين السكال فيه وإن كان له أصل يزول

وألقاء الفقر فى محضة ، فلا يشترط له النصاب ولانية التجارة ، فلا يبعد أن يراد بالحق ما هو أعم من الزكاة المفروضة وغيرها بما هو واجب ، فلا يفتقر إلى ارتكاب تكلف ، ويؤيد هذا المعنى قوله « ومن ^(١) حقها ، الخ فإنه ليس

الذم بفعله وهو الزكاة ، ويحتمل أن يراد ما إذا كان هناك مضطراً إلى شرب لبنها فيحمل الحديث على هذه الصورة ، وقال ابن بطال : فى المال حقان فرض عين وغيره ، فالحلب من الحقوق التى هى من مكارم الأخلاق ، اه وقال العيني قوله « من حقها الخ ، أى لتسقى ألبانها أبناء السبيل والمساكين الذين ينزلون على الماء ، ولأن فيه الرفق على الماشية لأنه أهون لها وأوسع عليها ، وقال ابن بطال يريد حق الكرم والمواساة وشريف الأخلاق لا أن ذلك فرض ، وقال أيضا : كانت عادة العرب التصدق باللبن على الماء فكان الضعفاء يرصدون ذلك منهم ، قال : والحق حقان فرض عين وغيره ، فالحلب من الحقوق التى هى من مكارم الأخلاق ، وقال إسماعيل القاضى الحق المفترض هو : الموصوف المحدود ، وقد تحدث أمور لا تحدث فيها المواساة للضرورة التى تنزل من ضيف مضطر أو جائع أو عار أو ميت ليس له من يواريه ، فيجب حينئذ على من يمكنه المواساة التى تزول بها هذه الضرورات ، قال ابن التين : وقيل كان هذا قبل فرض الزكاة ، وفى التلويح : وفى باب الشرب من كتاب البخارى من روى يحلب بالجيم أراد يحلب لموضع سقيها فيأتيها المصدق ، قال : ولو كان كما قال لقال أن يحلب إلى الماء ولم يقل على الماء ، قال العيني : رأى الكوفيون أن حروف الجر تنوب بعضها عن بعض ، فيجوز أن يكون « على » بمعنى « إلى » ، وفى المطالع ذكر الداودى أنه يروى يحلب بالجيم فسر به الجلب إلى المصدق اه

(١) قال القسطلانى قوله : « من حقها الخ » قال العلماء : هذا منسوخ

بآية الزكاة ، أو هو من الحق الزائد على الواجب الذى لا عقاب بتركه بل على

بواجب إلا إذا حل على ما قلنا ، ويمكن أن يراد بالحق فيما تقدم من قوله لم يعط فيها حقها أعم من الواجب والنفل ، فكان المعنى أنه لم يؤد من حقوقها شيئاً ، لا فريضة ولا نافلة ، وإن كان التعذيب خاصاً على منعه الحقوق الواجبة وعلى هذا فتفسيره بعض الحقوق بقوله « ومن حقها » الخ لا يوجب شيئاً من التكلف ، لأنه فسر بعض أفرادها التي هي نافلة ، وكان المراد في النفي نفي سائر أنواعه .

طريق المواصلة كما قاله ابن بطال فيما مر ، واستدل به من يرى أن في المال حقوقاً سوى الزكاة ، وهو مذهب غير واحد من التابعين ، وفي الترمذى عن فاطمة بنت قيس عنه صلى الله عليه وسلم : « إن في المال لحقاً سوى الزكاة » ، ورواه بعضهم تجلب بالجيم . وجزم ابن دحية أنه تصحيف ، ' وقد وقع عند أبي داود من طريق أبي عمرو الغداني ما يفهم أن هذه الجملة وهي « ومن حقها الخ » مدرجة من قول أبي هريرة . لكن في مسلم من حديث أبي الزبير عن جابر هذا الحديث وفيه : فقلنا يا رسول الله وما حقها ؟ قال : إطراق خلها وإعارة دلوها ، ومنحتها وحلبها على الماء ، وحمل عليها في سبيل الله فبين أنها مرفوعة ، كما نبه عليه في الفتح ، لكن قال الزين العراقي : الظاهر أنها أى هذه الزيادة ليست متصلة كما بينه أبو الزبير في بعض طرق مسلم ، فذكر الحديث دون الزيادة ثم قال أبو الزبير ، سمعت عبيد بن عمير يقول هذا القول ، ثم سألت جابراً فقال مثل قول عبيد بن عمير ، قال أبو الزبير ، وسمعت عبيد بن عمير يقول : قال رجل : يا رسول الله ما حق الإبل . قال حلبها على الماء ، قال الزين العراقي فقد تبين أن هذه الزيادة إنما سمعها أبو الزبير من عبيد بن عمير مرسله لا ذكر لجابر فيها ، لكن قد وقعت هذه الجملة وحدها عند المؤلف أى الإمام البخارى ، مرفوعة من وجه آخر عن أبي هريرة في الشرب في باب

(باب ما أدى زكاته فليس بكنز)

لقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ

يعنى بذلك^(١) أن الرواية مصرحة بأن له إجازة في جمع ما دون خمس

حلب الإبل على الماء بسنده إلى عبد الرحمن بن أبي عمرة عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من حق الإبل أن تحلب على الماء ، وهذا يقوى قول الحافظ ابن حجر إنها مرفوعة له . »

ولا يذهب عليك ما قال الحافظ في قوله ، ولا يأتى أحدكم يوم القيامة ، الحديث . هذا حديث آخر متعلق بالغلول من الغنائم ، وقد أخرجه المصنف مفرداً من طريق أبي زرعة عن أبي هريرة في أواخر الجهاد له . ثم فسر الحافظ في الجهاد في باب الغلول بما يناسب معنى الغلول ، وظاهر القسطلاني أنه حمل هذا الكلام أيضاً على مانع الزكاة ، إذ قال : قوله لا يأتى خبر بمعنى النهى ، قال ابن المنير : ومن لطيف الكلام أن النهى الذى أولنا به النهى يحتاج إلى تأويل أيضاً ، فإن القيامة ليست دار تكليف ، وليس المراد منهم عن أن يأتوا بهذه الحالة . إنما المراد . لا تمتنعوا الزكاة فتأتوا كذلك ، فالنهي في الحقيقة إنما باشر سبب الإتيان لا قس الإتيان ١٢٥١ .

(١) قال السندى قوله لقول النبي الخ . تعليل للسابق ، إما بالنظر إلى تضمنه دعوى أنه ليس كل مال كنزاً . أو باعتبار أن ما أدى منه الزكاة بعد وجوبها هو وما لا تجب فيه الزكاة سواء ، فإذا علم بالحديث حال ما لا يجب فيه الزكاة وأنه لا صدقة فيه ، بل هو كله حلال لصاحبه ، فكذلك ما أدى منه الزكاة بعد وجوبها له . وقال الحافظ ، قال ابن بطال وغيره ، وجه استدلال البخارى بهذا الحديث للترجمة أن الكنز المنفى هو المتوعد عليه الموجب لصاحبه

أواق من غير أن يؤدي زكاتها ، فعلم أن كل نوع من جمع الذهب والورق غير منهي عنه .

النار لا مطلق الكنز الذي هو أعم من ذلك ، وإذا تقرر ذلك لحديث ، لا صدقة فيما دون خمسة أواق ، مفهومه أن ما زاد على الخمسة ففيه الصدقة ومقتضاه أن كل مال أخرجت منه الصدقة فلا وعيد على صاحبه ، فلا يسمى ما يفضل بعد إخراج الصدقة كنزاً : وقال ابن رشيد ، وجه التمسك به أن ما دون الخمس وهو الذي لا تجب فيه الزكاة قد عفى عن الحق فيه فليس بكنز قطعاً ، والله قد أثنى على فاعل الزكاة ، ومن أثنى عليه في واجب حق المال لم يلحقه ذم من جهة ما أثنى عليه فيه وهو المال ، ويتلخص أن يقال ما لم تجب فيه الصدقة لا يسمى كنزاً لأنه معفو عنه ، فليكن ما أخرجت منه الزكاة كذلك لأنه عفى عنه بإخراج ما وجب منه فلا يسمى كنزاً ، إ.هـ . قال الكرماني : فإن قلت ما هذه اللام في : لقول النبي ، الخ ، قلت للتعليل ، وتوجيهه أن المدفون إذا كان أقل من خمس أواق لا يلزم الإنفاق منه . فلا يترتب عليه العذاب ، وكذا إذا أنفق منه ما يلزمه وهو قدر الزكاة لا يترتب العذاب عليه . لأن شرط حصول العذاب الكنز وعدم الإنفاق إ.هـ . وقال العيني قوله : لقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ . علل البخاري هذا الحديث حيث ذكره بلام التعليل : صحة ترجمته ، باب ما أدى زكاته فليس بكنز ، لأن شرط كون الكنز شيئاً أحدهما أن يكون نصاباً ، والثاني أن لا يخرج منه الزكاة ، فإذا عدم النصاب لا يلزمه شيء فلا يكون كنزاً ولا يدخل تحت قوله تعالى ، والذين يكنزون الذهب ، الآية ، ، فلا يستحق العذاب ، وإذا وجد النصاب ولم يزك يكون كنزاً فيدخل تحت الآية ، وإذا وجد النصاب وزك لا يكون كنزاً فلا يستحق العذاب ، وهذه هي الترجمة ، فإن قلت : كيف يطابق هذا التعليل الترجمة ، والترجمة فيما أدى زكاته فليس بكنز

والحديث فيما إذا كان العين أقل من خمسة أواق ليست فيها صدقة ؛ وبهذا الوجه اعترض الإسماعيلي على هذه الترجمة ، قلت . تكلف فيه بأن قيل مراده أن ما دون خمسة أواق ليس بكنز لأنه لا صدقة فيه ، فإذا كانت خمسة أواق أو أكثر ، وأدى زكاتها فليست بكنز ، فلا يدخل تحت الوعيد ، وعن هذا قال ابن بطال ، نزع البخارى بأن كل ما أدى زكاته فليس بكنز لإيجاب الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في كل خمس أواق ربع عشرها ، فإذا كان ذلك فرض الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فمعلوم أن الكنز وإن بلغ الوفا إذا أدت زكاته فليس بكنز ولا يحرم على صاحبه اكتنازه لأنه لم يتوعد عليه ، وإما الوعيد على ما لم تؤد زكاته اهـ .

ثم قال الحافظ : ثم إن لفظ الترجمة لفظ حديث روى مرفوعا وموقوفا عن ابن عمر رضی الله عنهما ، أخرجه مالك عن عبد الله بن دينار عنه موقوفا ، ووصله البيهقي والطبراني من طريق الثوري عن عبد الله بن دينار وقال إنه ليس بمحفوظ ، وأخرجه البيهقي أيضا من رواية عبد الله بن نمير عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ : كل مال أدت زكاته وإن كان تحت سبع أرضين فليس بكنز ، وكل ما لا تؤدى زكاته فهو كنز وإن كان ظاهرا على وجه الأرض ، أورده مرفوعا ، ثم قال : ليس بمحفوظ والمشهور وقفه ، وهذا يؤيد ما تقدم من أن المراد بالكنز معناه الشرعى . وفى الباب عن جابر أخرجه الحاكم بلفظ إذا أدت زكاة مالك فقد أذهبت عنه شره ، ورجح أبو زرعة والبيهقي وغيرهما وقفه كما عند البزار ، وعن أبي هريرة أخرجه الترمذى بلفظ إذا أدت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك ، وقال حسن غريب وصححه الحاكم ، وهو على شرط ابن حبان وعن أم سلمة عند الحاكم وصححه ابن القطان أيضا ، وأخرجه أبو داود .

وقال ابن عبد البر : في سنده مقال ، وذكر شيخنا في شرح الترمذى أن سنده جيد ، وعن ابن عباس أخرجه ابن أبي شيبة موقوفا بلفظ الترجمة ، وأخرجه أبو داود مرفوعا بلفظ : إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب ما بقى من أموالكم ، وفيه قصة ، قال ابن عبد البر : والجمهور على أن الكنز المذموم ما لم تؤد زكاته ، ويشهد له حديث أبي هريرة مرفوعا إذا أدبت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك فذكر بعض ما تقدم من الطرق ثم قال : ولم يخالف في ذلك إلا طائفة من أهل الزهد كأبي ذر ، ثم قال الحافظ : قوله : إنما كان هذا قبل أن تنزل الزكاة هذا مشعر بأن الوعيد على الاكتناز ، وهو حبس ما فضل عن الحاجة عن المرواساة به كان في أول الإسلام ثم نسخ ذلك بفرض الزكاة لما فتح الله الفتوح وقدرت نصب الزكاة ، فعلى هذا المراد بنزول الزكاة بيان نصحها ومقاديرها لا إلزال أصلها ، وقول ابن عمر : لا أبالي لو كانت لى مثل أحد ذها ، كأنه يشير إلى قول أبي ذر الآتى آخر الباب ، والجمع بين كلام ابن عمر وحديث أبي ذر أن يحمل حديث أبي ذر على مال تحت يد الشخص لغيره ، فلا يجب أن يحبس عنه أو يكون له ، لكنه ممن يرجى فضله وتطلب عائدته كالإمام الأعظم ، فلا يجب أن يدخر عن المحتاجين من رعيته شيئا . ويحمل حديث ابن عمر على مال يملكه قد أدى زكاته فهو يجب أن يكون عنده ليصل به قرايته ويستغنى به عن مسألة الناس ، وكان أبو ذر يحمل الحديث على إطلاقة فلا يرى بادخار شيء أصلا ، قال ابن عبد البر : وردت عن أبي ذر آثار كثيرة تدل على أنه كان يذهب إلى أن كل مال مجموع يفضل عن القوت وسداد العيش فهو كنز يذم فاعله ، وأن آية الوعيد نزلت في ذلك ، وخالفه جمهور الصحابة ومن بعدهم وحملوا الوعيد على مانع الزكاة وأصح ما تمسكوا به حديث طلحة وغيره في قصة الأعرابي حيث قال : هل على يرها ؟ قال لا إلا أن تطوع ، والظاهر أن ذلك كان في أول الأمر ، كما تقدم

قوله: (نزلت في أهل الكتاب) يعنى بذلك^(١) أنها لما نزلت فيهم ، وكانوا لا يؤتون شيئاً من الحقوق فلا يتناول من المسلمين إلا من كان على صفتهم ، وذلك لأن أحكام النصوص عامة وإن كانت الموارد خاصة ، فأما من ليس في معنهم من أدى حقوقه فلا تتناولها الآية .

قوله (ولو أمروا على حبشياً) الخ يعنى بذلك^(٢) أن أمر الخليفة مطاع ما كان ، فكيف بالنزول هنا .

عن ابن عمر ، وقد استدل له ابن بطل بقوله تعالى : « ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو ، أى ما فضل عن الكفاية ، فكان ذلك واجبا في أول الأمر ، ثم نسخ والله أعلم . وفي المسند من طريق يعلى بن شداد بن أوس عن أبيه قال : كان أبو ذر يسمع الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه الشدة ثم يخرج إلى قومه ثم يرخص فيه النبي صلى الله عليه وسلم فلا يسمع الرخصة ويتعلق بالأمر الأول اهـ ١٢ (١) قال الكرماني : قال ابن بطل : إن معاوية نظر إلى سياق الآية فإنها

نزلت في الأحرار والرهبان الذين لا يرون الزكاة ، وأباذر رضى الله عنه نظر إلى عموم الآية ، وإن من يرى وجوب الزكاة ولا يرى أدامها يلحقه هذا الوعيد الشديد أيضا ، انتهى . وهكذا في العيني بدون العزو إلى الكرماني ، إلا أن فيه : الرهبان الذين لا يؤتون الزكاة ، انتهى . وقال الحافظ : الصحيح أن إنكار أبي ذر كان على السلاطين الذين يأخذون المال لأنفسهم ولا ينفقونه في وجهه ، وتعقبه النووى بالإبطال ، لأن السلاطين حينئذ كانوا مثل أبي بكر وعمر وعثمان ، وهؤلاء لم يخونوا ، قال الحافظ : لقوله محمل ، وهو أنه أراد من يفعل ذلك ، وإن لم يوجد حينئذ من يفعله ، وفي هذا الحديث من الفوائد غير غير ما تقدم أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة لاتفاق أبي ذر ومعاوية على أن الآية نزلت في أهل الكتاب ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « حبشياً » وفي رواية ورقاء « عبد حبشياً » ، ولاحد

وأبي يعلى من طريق أبي حرب عن عمه عن أبي ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: كيف تصنع إذا أخرجت منه؟ أى من المسجد النبوى، قال: آتى الشام قال: كيف تصنع إذا أخرجت منها؟ قال: أعود إليه أى إلى المسجد، قال: كيف تصنع إذا أخرجت منه؟ قال أضرب سيفى، قال: أدلك على ما هو خير لك من ذلك وأقرب رشداً؟، قال: تسمع وتطيع وتنساق لهم حيث ساقوك، وعند أحمد أيضاً من طريق شهر بن حوشب عن أسماء بنت يزيد نحوه، انتهى. وقال أيضاً: الربرة بفتح الراء والموحدة والمعجمة مكان معروف بين مكة والمدينة، نزل به أبو ذر فى عهد عثمان رضى الله عنه ومات به. وقد ذكر فى هذا الحديث سبب نزوله، وإنما سألته زيد بن وهب عن ذلك لأن مبغضى عثمان رضى الله عنه كانوا مشنعون عليه أنه نفى أبا ذر، وقد بين أبو ذر رضى الله عنه أن نزوله فى ذلك المكان كان باختياره، نعم أمره عثمان بالتنحى عن المدينة لدفع المفسدة التى خافها على غيره من مذهبه المذكور، فاختار الربرة، وقد كان يغدو إليها فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه أصحاب السنن من وجه آخر عنه، وفيه قصة له فى التيمم، وروينا فى فوائد أبي الحسن ابن جندب يأسناده إلى عبد الله بن الصامت قال: دخلت مع أبي ذر على عثمان فحسر عن رأسه فقال: والله ما أنا منهم يعنى الخوارج، فقال: إنما أرسلنا إليك لتجاورنا بالمدينة، فقال: لا حاجة لى فى ذلك، ائذن لى بالربرة، قال: نعم، وفى طبقات ابن سعد من وجه آخر أن ناساً من أهل الكوفة قالوا لأبي ذر وهو بالربرة إن هذا الرجل فعل بك وفعل، هل أنت ناصب لنا رأية يعنى فنقاتله؟ فقال لا، لو أن عثمان سيرنى من المشرق إلى المغرب لسمعت وأطعت، انتهى ١٢.

قوله : (لا يعقلون شيئاً) حيث ذهبوا (١) في النصوص إلى التأويلات وخصصوها بمن لم يركب مع أن ظاهرها العموم ، وكان ذلك اجتهاداً من أبي ذر ، حيث حمل النصوص على ظاهرها مع أنها كانت مؤولة مخصوصة بمن منع الزكاة ، أو كانت مسوقة لبيان ما هو الأفضل من الزهد في الدنيا والتقلل فيها .

قوله (أتبصر أحداً) (٢) إنما أمره به لينظر إلى كبر جنته وعظمه طولاً وعرضاً ،

(١) قال الحافظ قوله (لا يعقلون شيئاً) بين وجه ذلك في آخر الحديث حيث قال : إنما يجمعون الدنيا ، وقوله وإن هؤلاء لا يعقلون هو من كلام أبي ذر كرره تأكيداً لكلامه ، ولربط ما بعده عليه . انتهى . قال الكرماني : ويمكن أن يكون أبو ذر ذهب إلى ما يقتضيه ظاهر لفظ « الذين يكتزون » الآية إذ الكنز في اللغة المال المدفون سواء أدبت زكاته أم لا ، وفي قول أبي ذر إنما يجمعون الدنيا دليل على أن الكنز عنده جمع المال . انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله (أتبصر أحداً) إنما أورده أبو ذر للأحذف لتقوية ما ذهب إليه من ذم اكتناز المال . وهو ظاهر في ذلك إلا أنه ليس على الوجوب ، ومن ثم عقبه المصنف بالترجمة التي تليه فقال : « باب انفاق المال في حقه » ، وأورد فيه الحديث الدال على الترغيب في ذلك ، وهو من أدل دليل على أن أحاديث الوعيد محمولة على من لا يؤدي الزكاة . وأما حديث « ما أحب لو أن لي أحداً ذهباً ، فمحمول على الأولوية لأن جمع المال وإن كان مباحاً لكن الجامع مسئول عنه ، وفي المحاسبة خطر ، وإن كان الترك أسوأ وما ورد من الترغيب في تحصيله وإنفاقه في حقه فمحمول على من وثق بأنه يجمعه من الحلال الذي يأمن خطر المحاسبة عليه ، فإنه إذا أنفق حصل له ثواب ذلك النفع المتعدى ، ولا يتأتى ذلك لمن لم يحصل شيئاً كما تقدم شاهده في حديث « ذهب أهل الدثور بالأجور » ، وقال الزين بن المنير : في هذا

وظن^(١) أبو ذر أن المقصود أن ينظر ما بقى من النهار .
قوله : (ثم ليقتن أحدكم) إلخ لما كان وقت غنائهم^(٢) ووجدهم آتيا لاجتماع

الحديث حجة على جواز إنفاق جميع المال وبذله في الصحة والخروج عنه بالكلية في وجوه البر ما لم يؤد إلى حرمان الوارث ، ونحو ذلك ، مما منع منه الشرع اهـ ، وقال العيني : وفي الحديث ما يشهد لما قال سحنون : ترك الدنيا زهداً أفضل من كسبها من الحلال وإنفاقها في سبيل الله ١٢

(١) كما يدل عليه قوله وأنا أرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يرسلني في حاجة ، قال القسطلاني قوله ما بقى من النهار قال البرماوى كالكرماني والزركني والعيني أى أى شيء بقى منه ، وكأنهم جعلوها استفهامية ، قال البدر الدمايني : وليس المعنى عليه ، إنما المعنى فنظرت إلى الشمس أتعرف القدر الذى بقى من النهار ، وانظر الذى بقى منه فى موصولة ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ فى كتاب الزكاة الظاهر أن ذلك يعنى زمان غنائهم ووسعتهم يقع فى زمن كثرة المال وفيضه قرب الساعة كما قال ابن بطال ، ومن ثم أورده المصنف أى حديث حارثة بن وهب فى كتاب الفتن ، وهو بين من سياق أبى هريرة ثانى حديثى آتيا بلفظ « لا تقوم الساعة حتى يكتر فيكم الفتن » ، وقد ساقه فى الفتن بالإسناد المذكور هنا مطولا ، وقال فى حديث عدى بن حاتم قوله : « فإن الساعة لا تقوم حتى يطوف أحدكم ، إلخ موافق لحديث أبى هريرة الذى قبله ، ومشعر بأن ذلك يكون فى آخر الزمان . وحديث أبى موسى الآتى بعده مشعر بذلك أيضا ، وقد أشار عدى بن حاتم كما سيأتى فى علامات النبوة إلى أن ذلك لم يقع فى زمانه ، وكانت وفاته فى خلافة معاوية بعد استقرار أمر الفتوح ، فانتفى قول من زعم أن ذلك وقع فى ذلك الزمان

حذرهم (١) فتنه الأموال لئلا يفتنوا .

قوله : (ويرى الرجل الواحد) الواو لاتدل (٢) على الجمع فالمعنى أن هذين الأمرين كائنان قبل القيامة متى كانا .

قال ابن التين : إنما يقع ذلك بعد نزول عيسى حين تخرج الأرض بركاها حتى تشبع الرمانة أهل البيت ، ولا يبقى في الأرض كافر ، انتهى مختصراً وبزيادة ، ثم قال في علامات النبوة في حديث عدى بن حاتم قوله فلا يجد أحد يقبله أى لعدم الفقراء في ذلك الزمان ، وتقدم في الزكاة قول من قال إن ذلك عند نزول عيسى ابن مريم عليه السلام ، ويحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى ما وقع في زمن عمر بن عبد العزيز ، وبذلك جزم البيهقي ، وأخرج في الدلائل بسنده إلى عمر بن أسيد قال : إنما ولي عمر بن عبد العزيز ثلاثين شهراً ، ألا والله ما مات حتى جعل الرجل يأتينا بالمال العظيم فيقول اجعلوا هذا حيث ترون في الفقراء فما يبرح حتى يرجع بماله يتذكر من يضعه فيه فلا يجده ، قد أغنى عمر الناس ، قال البيهقي : فيه تصديق ماروينا في حديث عدى بن حاتم انتهى ، قال الحافظ : ولا شك في رجحان هذا الاحتمال على الأول لقوله في الحديث ولئن طالت بك حياة ، انتهى ١٢ .

(١) أشار الشيخ رضى الله عنه بذلك إلى مناسبة ذكر الوقوف بين يدي الله يوم القيامة عقب ذكر كثرة المال فأجاد في ذلك ١٢ .

(٢) وهذا واضح لاسيما إذا حمل كثرة المال على زمن عمر بن عبد العزيز كما تقدم قريبا ، فإن الجملة الثانية هي كثرة النساء وقلة الرجال تكون قرب الساعة . ويدل على ذلك أيضاً أن في أحاديث الفتن أمور كثيرة من الفتن تكون في أوقات مختلفة ، وسيأتى في البخارى في كتاب الفتن من حديث ابن مسعود وأبي موسى مرفوعا : إن بين يدي الساعة لا ياما ينزل فيها الجهل

ويرفع فيها العلم ، ويكثر فيها الهرج ، وتقدم في كتاب العلم من حديث أنس
رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « من أشراط
الساعة أن يقل العلم ، ويظهر الجهل ، ويظهر الزنا ، وتكثر النساء ، ويقل
الرجال حتى يكون لخمسین امرأة القيم الواحد ، قال الحافظ : قوله تكثر
النساء قيل سببه أن الفتن تكثر فيكثر القتل في الرجال ، لأنهم أهل الحرب
دون النساء ، وقال أبو عبد الملك هو إشارة إلى كثرة الفتوح فتكثر السبايا ،
فيتخذ الرجل الواحد عدة موطآت ، قال الحافظ : وفيه نظر لأنه صرح بالعلة
في حديث أبي موسى فقال فيه من قلة الرجال وكثرة النساء ، والظاهر أنها
علامة محضة لا لسبب آخر ، بل يقدر الله تبارك وتعالى في آخر الزمان أن
يقل من يولد من الذكور ، ويكثر من يولد من الإناث . وقوله يعني في حديث
أنس حتى يكون لخمسین امرأة القيم الواحد : الخمسون يحتمل أن يراد به هذا
العدد أو يكون مجازا عن الكثرة ، ويؤيده أن في حديث أبي موسى : وترى
الرجل الواحد يتبعه أربعون امرأة ، والقيم من يقوم بأمرهن ، وكأن هذه
الأمور الخمسة خصت بالذكر لكونها مشعرة باختلال الأمور التي يحصل
بحفظها صلاح المعاش والمعاد ، وهى الدين لأن رفع العلم يخل به والعقل لأن
شرب الخمر يخل به ، والنسب لأن الزنا يخل به ، والنفس والمال لأن كثرة
الفتن تخل بهما ، قال السكرماني : وإنما كان اختلال هذه الأمور مؤذنا
بخراب العالم لأن الخلق لا يتركون هملا ، ولا نبى بعد نبينا صلوات الله تعالى
وسلامه عليهم أجمعين ، فيتعين ذلك ، وقال القرطبي في المفهم : في هذا الحديث
علم من أعلام النبوة إذ أخبر عن أمور ستقع فوقعت ، خصوصا في هذه
الآزمان ، وقال القرطبي في التذكرة يحتمل أن يراد بالقيم من يقوم عليهن

قوله : (وإن لبعضهم اليوم) أى يوم^(١) رواية أبى مسعود الحديث .

(باب فضل صدقة^(٢))

الصحيح الشحيح

سواء كن موطآت أم لا ، ويحتمل أن يكون ذلك يقع فى الزمان الذى لا يبقى فيه من يقول : الله ، الله ، فيتزوج الواحد بغير عدد جهلا بالحكم الشرعى قال الحافظ : وقد وجد ذلك من بعض أمراء التركان وغيرهم من أهل هذا الزمان مع دعواه الإسلام ، والله المستعان ١٢٥١ .

(١) وأبو مسعود البدرى رضى الله عنه الراوى لهذا الحديث صحابى جليل مات قبل الأربعين وقيل بعدها كما فى التقريب ، وقال الحافظ قوله وإن لبعضهم زاد فى التفسير كأنه يعرض بنفسه ، وأشار بذلك إلى ما كانوا عليه فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم من قلة الشيء ، وإلى ما صاروا إليه بعده من التوسع لكثرة الفتوح ، ومع ذلك فكانوا فى العهد الأول يتصدقون بما يجدون ولو جهدوا ، والذين أشار إليهم آخرأ بخلاف ذلك ، ووقع بخط مغلطى فى شرحه ، وإن لبعضهم اليوم ثمانية آلاف ، وهو تصحيف انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ كذا لأبى ذر وغيره ، أى الصدقة أفضل ، وصدقة الصحيح الشحيح لقوله تعالى : ، وأنفقوا الآية ، فعلى الأول المراد فضل من كان كذلك على غيره وهو واضح ، وعلى الثانى كأنه تردد فى إطلاق أفضلية من كان كذلك ، وأورد الترجمة بصيغة الاستفهام ، قال الزين بن المنير ما ملخصه مناسبة الآية للترجمة أن معنى الآية التحذير من التسويف بالإففاق استبعاداً لحلول الأجل واشتغالا بطول الأمل والترغيب فى المبادرة بالصدقة

يمكن أن يراد (١) بالشح كونه

قبل هجوم المنية وفوات الأمانة ، والمراد بالصحة في الحديث من لم يدخل في مرض مخوف ، فيتصدق عند انقطاع أمله من الحياة كما أشار إليه في آخره بقوله: ولا تمهل- حتى إذا بلغت الحلقوم- ولما كانت مجاهدة النفس على إخراج المال مع قيام مانع الشح دالا على صحة القصد وقوة الرغبة في القرية كان ذلك أفضل من غيره ، وليس المراد أن نفس الشح هو السبب في هذه الأفضلية إه وتعقب العيني على قول الحافظ: وكأنه تردد فيه، إذ قال: ولم يتردد فيه لأن فضل صدقة الصحيح الشحيح على غيره ظاهر، لأن فيه مجاهدة النفس على إخراج المال مع قيام مانع الشح ، وليس هذا إلا من قوة الرغبة في القرية فكان أفضل من غيره ، وتردد في الأول بكلمة أى التى هى للاستفهام ، لأن إطلاق الأفضلية فيه موضع التردد اه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم يتردد فيه أصلا ، بل قوله أى الصدقة أفضل إشارة إلى لفظ الحديث الوارد في الباب ، وقوله : وفضل صدقة الصحيح الشحيح بيان لجواب السؤال ، فالغرض بيان فضل صدقة من كان بهذا الحال ، فليس للترجمة جزآن ، ولذا لم يذكر في النسخ التى بأيدينا الجزء الأول ، ١٢ .

(١) قال الكرماني: الشح البخل مع الحرص، وقيل : هو أعم من البخل، وقيل : هو الذى كالوصف اللازم ، ومن قبيل الطبع اه قال العيني : وفي المنتهى لأبي المعاني . الشح بخل مع حرص وقال أبو إسحاق الحربي في كتابه دغريب الحديث، للشح: ثلاثة وجوه : الأول أن تأخذ مال أخيك بغير حقه، قال رجل لابن مسعود ما أعطى ما أقدر على منعه ، قال : ذاك البخل ، والشح أن تأخذ مال أخيك بغير حق ، الثاني ما روى عن أبي سعيد الخدرى أنه قال : الشح منع الزكاة وادخار الحرام ، الثالث ما روى أن تصدق وأنت صحيح شحيح ، قال :

مظنة^(١) الشح لعروض الحوائج له وإن أريد بالشحيح من كان الشح طبعاً له
فيمكن أيضاً والفضيلة في هذا الأخير جزئية^(٢) لما أنه يشتد عليه لشحه وإلا
فالسخي قريب^(٣) من الله .

والذى يبرأ من الوجوه الثلاثة ما روى برىء من الشح من أدى الزكاة وقرى
الضيف وأعطى في النانية ، وفي المغيث الشح : د أبلغ في المنع من البخل ، والبخل
في أفراد الأمور وخواص الأشياء ، والشح عام وهو كالوصف اللازم من قبل
الطبع والجلبة ، وقيل : البخل بالمال ، والشح بالماء والمعروف ، وقيل : الشحيح
البخل مع التجرؤ وفي مجمع الغرائب الشح المطاع هو البخل الشديد ،
الذى يملك صاحبه بحيث لا يمكنه أن يخالف نفسه فيه اهـ ، قلت : والظاهر
عندى أن الشحيح هو الذى يعبر عنه في لساننا الهندية بلفظ د كنجوس ، ،
وقال شيخ مشايخنا الدهلوى في التراجم : المراد بالشحيح هنا المحتاج
إلى المال ١٢ .

(١) فلا يكون على هذا بخيلاً ، بل يصح إطلاقه على هذا على السخي أيضاً لكنه
لكثرة الحوائج كأنه في منزلته ١٢

(٢) أراد الشيخ بذلك دفع ما يتوهم من ظاهر الحديث فضل صدقة البخل
على صدقة السخي مع أن السخي أفضل من البخل بلا مرية ، وعلى توجيه الشيخ
قدس سره يكون الحديث بمنزلة قوله صلى الله عليه وسلم : الماهر بالقرآن مع
السفرة الكرام ، والذى يقرأه وهو يشتد عليه فله أجران ، قال الشيخ في البذل :
وفي رواية الشيخين : يتنفع فيه فله أجران ، أى أجر لقراءته وأجر لتحمل
مشقته وهذا تحريض على تحصيل القراءة وليس معناه أن الذى يتنفع فيه
أجره أكثر من الماهر اهـ مختصراً ١٢

(٣) إشارة إلى ما في المشكاة عن ابن هريرة رضى الله تعالى عنه قال :

قوله : (فعلنا بعد) فيه اختصار^(١) أى كنا ظننا أن المراد به ظاهره فذرنا فكانت سودة أطول لنا يداً ، فإذا ماتت زينب رضى الله عنها قبل الكل

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : السخى قريب من الله قريب من الجنة قريب من الناس بعيد من النار ، والبخيل بعيد من الله بعيد من الجنة بعيد من الناس قريب من النار ، ولجاهل سخى أحب إلى الله من عابد بخيل ، رواه الترمذى ١٣٥١ .

(١) بسط الكلام هنا الشيخان : ابن حجر والعيني أشد البسط ، ولخص القسطلانى كلام الحافظ فقال (فكانت سودة) بنت زمعة (أطولهن يداً) من طريق المساحة ، (فعلنا بعد) ، أى بعد أن تقرر كون سودة أطولهن يداً بالمساحة (أنما) بفتح الهمزة لكونه فى موضع المفعول لعلنا (كانت طول يدها الصدقة) اسم كان وطول يدها خبر مقدم أى علنا أنه صلى الله عليه وسلم لم يرد باليد العضو وبالطول طولها بل أراد العطاء وكثرته ، فاليد هنا استعارة للصدقة والطول ترشيح لها لأنه ملائم للمستعار منه ، واستشكل هذا بما ثبت من تقدم موت زينب وتأخر سودة بعثها ، وأجاب ابن رشيد بأن عائشة رضى الله عنها لا تعنى سودة بقولها فعلنا بعد أى بعد أن أخبرت عن سودة بالطول الحقيقى ولم تذكر سبباً للرجوع عن الحقيقة إلى المجاز إلا الموت فتعين الحمل على المجاز ، وحيث أن الضمير فى «وكانت» فى الموضعين عائد على الزوجة التى عنهاها صلى الله عليه وسلم بقوله : أطول لكن يداً وإن كانت لم تذكر ، إذ هو متعين لقيام الدليل على أنها زينب بنت جحش ، كما فى مسلم من طريق عائشة بنت طلحة عن عائشة بلفظ : فكانت أطولنا يداً زينب بنت جحش لأنها كانت تعمل وتصدق مع اتفاقهم على أنها أولهن موتاً فتعين أن تكون هى المرادة ، وهذا من إضمار مالا يصلح غيره كقوله تعالى : « حتى توارت بالحجاب » ، وعلى هذا فلم تكن سودة مرادة قطعاً ، وليس الضمير عائداً عليها لكن يعكس على هذا

ما وقع من التصريح بسودة عند المؤلف في تاريخه الصغير عن موسى بن إسماعيل بهذا السند بلفظ : فكانت سودة أسرعنا ، وقول بعضهم أن يجمع بين روايتي البخاري ومسلم بأن زينب لم تكن حاضرة خطابه عليه الصلاة والسلام بذلك ، فالاولية لسودة باعتبار من حضر إذ ذاك معارض بما رواه ابن حبان من رواية يحيى بن حماد أن نساء النبي صلى الله عليه وسلم اجتمعن عنده فلم يغادر منهن واحدة ، وأجاب الحافظ ابن حجر بأنه يمكن أن يكون تفسيره بسودة عن أبي عوانة لكون غيرها لم يتقدم له ذكر فلما لم يطلع على قصة زينب وكونها أول الأزواج لحوقا به جعل الضمائر كلها لسودة ، فقد خالفه في ذلك ابن عيينة عن فراس ، وروى يونس بن بكير في زيادة المغازي والبيهقي في الدلائل بإسناده عن زكريا بن أبي زائدة عن الشعبي التصريح بأن ذلك لزينب ، ويؤيده ما رواه الحاكم في المناقب من مستدركه بلفظ : قالت عائشة : فكنا إذا اجتمعنا في بيت إحدانا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نمد أيدينا في الجدار نطاول فلم نزل نفعل ذلك حتى توفيت زينب بنت جحش ، وكانت امرأة قصيرة ولم تكن أطولنا ففرقنا حينئذ أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أراد بطول اليد الصدقة ، وكانت زينب صناعة باليد تدبغ وتخز وتصدق في سبيل الله ، قال الحاكم على شرط مسلم ، وهي رواية مفسرة مبنية مرجحة لرواية عائشة بنت طلحة في أمر زينب ، فهذه روايات يعضد بعضها بعضا ويحصل من مجموعها أن في رواية أبي عوانة ومما اه مختصراً وبزيادة من الفتح . وقال الكرماني : فإن قلت : أول من مات بعد النبي صلى الله عليه وسلم من أزواجه زينب لا سودة ، وأجمع أهل السير أن زينب أول نساء النبي صلى الله عليه وسلم موتاً بعده ، قلت : لا يخلو أن يقال : إما أن في رواية الباب اختصاراً وتلفيقاً يعنى اختصار البخاري القصة

علينا أن المراد إنما كان الجود، فعلنا أنها زينب ولا حاجة إلى تغليط الرواية (١)

ونقل القطعة الأخيرة من حديث فيه ذكر زينب فالضمان راجعة إليها، وإما أنه اكتفى بشهرة الحكاية وعلم أهل هذا الشأن بأن الأسرع لحوقاً هي زينب فتعود الضمان إلى من هي مقررّة في أذهانهم، وإما أن يؤول الكلام بأن الضمير راجع إلى المرأة التي هي علم رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوقاً به أولاً، أى علينا بعد ذلك أنها هي التي طولت الصدقة يدها، معناه فهمنا ابتداء ظاهره فلما علينا أنه لم يرد باليد العضو؛ بل أراد العطاء وكثرته أجريته على الصدقة، أو يقال إن في ما رواه البخاري كانت الحاضرات من أزواجه بعضهن لأن سودة ماتت قبل عائشة وبعد غيرها سنة أربع وخمسين، وفي ما رواه مسلم كانت الحاضرات كهن لأن زينب ماتت قبل النكل : سنة عشرين، وهذا جواب رابع، اه مختصراً. قال شيخ مشايخنا الدهلوي في التراجم : المراد بالشحيح ههنا المحتاج إلى المال، وقوله عن عائشة أن بعض أزواج النبي الخ دلالة الحديث على فضيلة الصدقة في الصحة والشح ظاهرة لأن زينب رضى الله تعالى عنها لما كانت صدقاتها كثيرة في الصحة والشح أسرع في اللحوق برسول الله صلى الله عليه وسلم، وأى نعمة أعظم من لقاء المحبوب للمحب الممجور في الديجور، وقوله : إنما كانت طول يدها الصدقة، أى علم - بعد أن كانت زينب أسرع لحوقاً به صلى الله عليه وسلم - أن مراده صلى الله عليه وسلم من طول اليد كثرة الصدقات، وقوله : كانت أسرعنا لحوقاً الخ القصة في الحديث مختصرة والمراد ما ذكرنا، والحديث يوم ظهر ظاهره أن أول من ماتت من أمهات المؤمنين بعد وفاته صلى الله عليه وسلم سودة، وليس كذلك، فتأمل ولا تعجل في هذا المقام فإنه من مزالق الأقدام اه ١٢ .

(١) كما فعله غير واحد من علماء الحديث، قال الحافظ : قال ابن الجوزي :

ثم إن الرواية دالة على أن الحقيقة أولى ولو كان المجاز متعارفاً وإلا لما حملن الكلام على الحقيقة ، لأن المجاز أى استعمال طول اليد في الكرم كان متعارفاً أيضاً .

قوله : (اللهم لك الحمد)^(١) إنما قال ذلك حيث ظن أن صدقته لم تقبل وصارت رداً وأيضاً فلا شك في كون ثواب الصدقة على هؤلاء دون ثواب

هذا الحديث غلط من بعض الرواة ، والعجب من البخارى كيف لم ينبه عليه ولا أصحاب التعاليق ولا علم بفساد ذلك الخطاين فإنه فسرهم وقال لحقوق سودة به من أعلام النبوة وكل ذلك وهم ، وإنما هي زينب وتلقى مغلطاي كلام ابن الجوزي فجزم به ولم ينسبه له ، اه . وقال العيني : قال ابن سعد : قال الواقدي : هذا الحديث وهم في سودة وإنما هي زينب بنت جحش فهي أول نسائه به لحوقاً وتوفيت في خلافة عمر ، وبقيت سودة إلى أن توفيت في خلافة معاوية في شوال سنة أربع وخمسين ، وفي التلويح : هذا الحديث غلط من بعض الرواة ، والعجب من البخارى كيف لم ينبه عليه ولا من بعده من أصحاب التعاليق حتى أن بعضهم فسرهم بأن لحقوق سودة من أعلام النبوة وكل ذلك وهم . اه قلت : وتقدم في مقدمة اللامع أن الحديث من معتقدات الشيخ السهارنفورى المهاجر المذنب نور الله مرقدہ ١٢ .

(١) قال الكرماني : فإن قلت ما معنى الحمد عليه وهو لا يكون إلا على أمر جميل . وما فائدة تقديم لك ؟ قلت : التقديم يفيد الاختصاص أى لك الحمد لا لى على الزانية حيث كان التصديق عليها بإرادتك لا بإرادتى . وإرادة الله سبحانه وتعالى كلها جميلة حتى إرادة الإنعام على الكفار ، وقال الطيبي : لما جزم على أن يتصدق على مستحق ليس بعده بدلالة التنكير في صدقة وأبرز كلامه في معرض القسمية تأكيداً فلما جوزى بوضعه على يد زانية حمد الله على

الصدقة على البراءة الاتقياء فتأسف على هذا النقصان لا على ضياع (١) الأجر والحرمان .

أنه لم يقدر أن يتصدق على من هو أسوأ من الزانية أو يجرى لك الحمد يجرى سبحانه الله في استعماله عند مشاهدة ما يتعجب منه تعظيماً لله . فلبسوا تعجبوا من فعله وقالوا : تصدق على الزانية تعجب هو أيضاً من فعله ، وقال : الحمد لله على زانية أى إذ تصدقت عليها فهو متعلق بمحذوف ، انتهى . وذكر الحافظ كلام الكرماني بدون النسبة إليه مختصراً ، ثم قال بعد ذلك : ولا يخفى بعد هذا الوجه ، أى الأخير ، وأما الذى قبله فأبعد منه ، والذى يظهر الأول وأنه سلم وفوض ورضى بقضاء الله فحمد الله على تلك الحال لأنه المحمود على جميع الحال ، لا يحمد على المكروه سواء ، وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى مالا يعجبه قال : اللهم لك الحمد على كل حال ، وقال أيضاً بعد ذلك وفي الحديث فضل صدقة السر وفضل الإخلاص واستحباب إعادة الصدقة إذا لم تقع الموقع وأن الحكم للظاهر حتى يتبين سواء ، وبركة التسليم والرضا ودم التضجر بالقضاء كما قال بعض السلف لا تقطع الخدمة ولو ظهر لك عدم القبول ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ : وفي الحديث دلالة على أن الصدقة كانت عندهم مختصة بأهل الحاجة من أهل الخير ، ولهذا تعجبوا من الصدقة على الأصناف الثلاثة ، وفيه أن نية المتصدق إذا كانت صالحة قبلت صدقته ولو لم تقع الموقع ، واختلف الفقهاء في الإجزاء إذا كان ذلك في زكاة الفرض ، ولادلالة في الحديث على الإجزاء ولا على المنع ، ومن ثم أورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفهام ، ولم يجزم بالحكم ، فإن قيل إن الخبر إنما تضمن قصة خاصة ، وقد وقع الإطلاع فيها على قبول الصدقة برؤيا صادقة اتفاقية فمن أين يقع تعميم

الحكم؟ فالجواب أن التنصيص في هذا الخبر على رجاء الاستعفاف هو الدال على تعدية الحكم فيقضى ارتباط القبول بهذه الأسباب، انتهى. قال القسطلاني: في الحديث استحباب إعادة الصدقة إذا لم تقع الموضع، وهذا في صدقة التطوع أما الواجبة فلا تجزى. على غنى وإن ظن فقيرا خلافا لأبي حنيفة ومحمد حيث قالوا: تسقط ولا تجب عليه الإعادة، انتهى، وقال العيني وحكى ذلك أى قول أبى حنيفة ومحمد عن الحسن البصرى وإبراهيم النخعي، وقال أبو يوسف والشافعي: لا يجزىه وعليه الإعادة وهو قول الثوري، انتهى مختصراً.

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب بثلاثة تراجم: «باب صدقة العلانية»، ثم «باب صدقة السر»، ثم «باب إذا تصدق على غنى وهو لا يعلم ولم يذكر حديثاً في الأولين وذكر في الثالث هذا الحديث، وذكر الشراح في الترجمة الأولى لم يثبت فيها لمن أثبت حديثه وكأنه أشار إلى أنه لم يصح فيها على شرطه شيء، والأوجه عندي أن التراجم الثلاثة كلها تثبت بهذا الحديث، وهذا الأصل وهو الأصل الثاني والخمسون من أصول التراجم مطرد عندي في الكتاب كما تقدم في أصول التراجم مبسوطاً.

ثم اعلم أنهم اختلفوا في أفضلية إخفاء الصدقة وإعلانها، قال الحافظ: نقل الطبري وغيره الإجماع على أن الإعلان في صدقة الفرض أفضل من الإخفاء، وصدقة التطوع على العكس من ذلك، وخالف يزيد بن أبي حبيب فقال: إن الآية أى قوله تعالى: «إن تبدوا الصدقات» الآية نزلت في الصدقة على اليهود والنصارى، قال: فالمعنى أن تؤتوها أهل الكتابين ظاهرة فلكم فضل وإن تؤتوها فقراءكم سرّاً فهو خير لكم. قال: وكان يأمر بإخفاء الصدقة مطلقاً، ونقل أبو إسحاق الزجاج أن إخفاء الزكاة في زمن النبي صلى الله

(باب لا صدقة إلا عن "ظهر غنى")

عليه وسلم كان أفضل فأما بعده فإن الظن يساء بمن أخفاها ، فلهذا كان إظهار الزكاة المفروضة أفضل ، قال ابن عطية : ويشبه في زماننا أن يكون الإخفاء بصدقة الفرض أفضل فقد كثرت الموانع لها وصار إخراجها عرضة للرياء ، وأيضا فكان السلف يعطون زكاتهم للسعاة وكان من أخفاها اتهم بعدم الإخراج ، وأما اليوم فصار كل أحد يخرج زكاته بنفسه فصار إخفاؤها أفضل ، وقال الزين بن المنير : لو قيل إن ذلك يختلف باختلاف الأحوال لما كان بعيداً فإذا كان الإمام مثلاً جائراً ومال من وجبت عليه مخفياً فالإسرار أولى ، وإن كان المتطوع ممن يقتدى به ويتبع وتنبعث الهمم على التطوع بالإففاق . وسلم قصده فالإظهار أولى اهـ . وحكى العيني هذه الأقاويل المذكورة وزاد وعن ابن عباس جعل الله صدقة السر في التطوع تفضل علانيتها يقال بسبعين ضعفاً ، وجعل صدقة الفريضة علانيتها تفضل من سرها يقال بخمسة وعشرين ضعفاً ، وكذلك جميع الفرائض والنوافل في الأشياء كلها ، ثم قال : في الآية دليل على أن إسرار الصدقة أفضل من إظهارها ، لأنه أبعد عن الرياء إلا أن يترتب على الإظهار مصلحة راجحة من اقتداء الناس به فيكون أفضل من هذه الحثيثة والإسرار لهذه الآية ، ولما ثبت في الصحيح عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : سبعة يظلهم الله الحديث ١٣ .

(١) قال القسطلاني ملخصاً من كلام الحافظ : لفظ الترجمة حديث رواه أحمد من طريق عطاء عن أبي هريرة وذكره المصنف تعليقا في الوصايا اهـ . وقال الحافظ : أورد في الباب حديث أبي هريرة بلفظ : خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وهو مشعر بأن النفي في اللفظ للكمال لا للحقيقة أى لا صدقة كاملة ، وقد أخرجه أحمد من طريق أبي صالح بلفظ : إنما الصدقات ما كان

يعنى بذلك أن الأفضل من الصدقة ما لم يشرف إليها صاحبها واستغنى عنها سواء كان ذلك لغناه^(١) مالا أو استغنائه قلبا فمن تصدق وهو محتاج أو أهله محتاج لم يقع تصدقة هذا موضعه وإن كان نافذا عنه في صحته ، وعلى هذا يحمل قوله فهو رد عليه لئلا يخالف قوله أقوال^(٢) العلماء ، فأما إن أجرى الرد على ظاهره فهو من رأى المؤلف ولا يجب اتباعه .

عن ظهر غنى . وهو أقرب إلى لفظ الترجمة ، وأخرجه أيضا من طريق عطاء بلفظ الترجمة ، وكذا ذكره المصنف تعليقا في الوصايا ١٢ هـ .

(١) قال السندی: قوله لا صدقة إلا عن ظهر غنى أى إلا ما يخلفه الغنى بحيث كأنه يصير الغنى بمنزلة الظاهر لها كظهور الإنسان وراء الإنسان ، فإضافة الظاهر إلى غنى بيانية ، لبيان أن الصدقة إذا كانت بحيث يبقى لصاحبها الغنى بعدها إما لقوة قلبه أو لوجود شيء بعدها يستغنى به عن ما تصدق به فهو أحسن ، وإن كانت بحيث يحتاج صاحبها بعدها إلى ما أعطى ويضطر إليه فلا ينبغي لصاحبها التصدق به اهـ . قال الكرماني : وقد يقال تخلى أبى بكر رضى الله تعالى عنه عن ماله كان عن ظهر غنى أيضا لأنه كان غنيا بقوة توكله اهـ . وهكذا فى العيني ، وزاد : وتصدق أبى بكر رضى الله عنه بجميع ماله مشهور فى السير ، وورد فى حديث مرفوع أخرجه أبو داود وصححه الترمذى والحاكم عن زيد بن أسلم سمعت عمر يقول . أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نتصدق الحديث ، وفيه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : يا أبا بكر ما أبقيت لأهلك ؟ قال : أبقيت لهم الله ورسوله ١٢

(٢) هذا توجيه لطيف ، قال الحافظ : قوله من تصدق وهو محتاج الخ كأنه أراد تفسير الحديث المذكور بأن شرط المتصدق أن لا يكون محتاجا لنفسه أو لمن تلزمه نفقته ، ويلتحق بالتصدق سائر التبرعات ، وأما قوله فهو رد عليه فمقتضاه أن ذا الدين المستغرق لا يصح منه التبرع ، لكن محل هذا عند الفقهاء

قوله : (ومن يستعفف) يظهر من (١) نفسه العفة ، ويتخلى بها تكون خلقه بالآخرة ويصير عفيفا وكذلك يستغن .

إذا حجر عليه الحاكم بالفلس ، وقد نقل فيه صاحب المغنى وغيره الإجماع ، فيحمل إطلاق المصنف عليه هـ . وكذا في العيني إذ قال : قوله وهو رد عليه أى غير مقبول ، لأن قضاء الدين واجب والصدقة تطوع ، ومن أخذ ديناً وتصدق به ولا يجد ما يقضى به الدين فقد دخل تحت وعيد من أخذ أموال الناس ، ، ومقتضى قوله وهو رد عليه أن يكون الدين المستغرق مانعاً من صحة التبرع لكن هذا ليس على الإطلاق وإنما يكون مانعاً إذا حجر عليه الحاكم ، وأما قبل الحجر فلا يمنع كما تقرر ذلك في موضعه في الفقه ، فعلى هذا : إما أن يحمل إطلاق البخارى عليه أو يكون مذهبه أن الدين المستغرق يمنع مطلقاً ، ولكن هذا خلاف ما قاله العلماء ، حتى أن ابن قدامة وغيره نقلوا الإجماع على أن المنع إنما يكون بعد الحجر ، ١٢٥١

(١) اختلفوا في معنى الجملتين كما يظهر من الشروح وما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جداً ، وقال القسطلانى : فى قوله من يستعفف : أى يطلب العفة وهى الكف عن الحرام وسؤال الناس يعفه الله : بضم الياء وفتح الفاء مشددة ، مجزوم ، كالسابق : شرط وجزاؤه أى يصيره عفيفاً ، ولأنى ذر يعفه الله بضم الفاء اتباعاً لضمة هاء الضمير ، ومن يستغن يغنه الله مجزومان شرطاً وجزاءً بحذف الياء منهما ، أى من يطلب من الله العفاف والغنى يعطه الله ذلك هـ . وهذا المعنى ظاهر فى بادىء الرأى ، وقال الكرمانى : أى من يطلب الغنى من الله يعطه ومن يطلب العفاف - وهو ترك المسألة - يعطه الله العفاف ، وقال بعضهم : من طلب من نفسه العفة عن السؤال ولم يظهر الاستغناء يعفه الله أى يصيره عفيفاً ، ومن ترقى من هذه المرتبة إلى ما هو أعلى منها وهو إظهار الاستغناء عن

(باب من أحب تعجيل الصدقة من يومها)

أى أحب (١) تعجيلها في يومه ذلك ولم يؤخرها عنه ، فكلمة من زائدة ، والمراد بيومها هو اليوم الحاضر كما يراد ذلك بقولهم عامنا ويومنا ، ويمكن أن يكون كلمة من بمعنى في ، ولا يبعد حملها على بيان ما في لفظ التعجيل من الإيهام .

الخلق يملاً الله قلبه غنى . لكن إن أعطى شيئاً لم يردده ، ا ه . وقال العيني : قيل : الاستغفار الصبر والنزاهة عن الشيء ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيهات لفظ « من » ، ولم يتعرض لذلك الشراح كما لم يتعرضوا لغرض الترجمة ، والأوجه عند هـ ذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى رحمه الله أشار بها إلى مسألة خلافية شهيرة وهى : أن وجوب الزكاة على الفور أو على التراخى ، قال الموفق : وتجب الزكاة على الفور فلا يجوز تأخير إخراجها مع القدرة عليه والتمكن منه إذا لم يخش ضرراً ، وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : له التأخير ما لم يطالب ، ثم قال : فإن أخرها ليدفعها إلى من هو أحق بها من ذى قرابة أو ذى حاجة شديدة فإن كان شيئاً يسيراً فلا بأس وإن كان كثيراً لم يجوز ا ه . ويقولها قال مالك : قال الدردير : وجب تفرقتها على الفور بموضع الوجوب أو قربه ، وهو ما دون مسافة القصر ، ا ه . فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار إلى هذه المسألة ولم يذهب هو بنفسه إلى ذلك كما هو ظاهر قوله باب من أحب على رأى الجمهور كما تقدم فى الأصل الثالث من أصول التراجع ، وقال الحافظ بعد ذكر حديث الباب . قال ابن بطال : فيه أن الخير ينبغي أن يبادر به فإن الآفات تعرض والموانع تمنع والموت لا يؤمن والتسويق غير محمود ، زاد غيره وهو أخلص للذمة وأننى للحاجة وأبعد من المطل المذموم ، وقال الزين بن المنير : ترجم

قوله : (عليهما جبتان الخ) لا يبعد ^(١) أن يراد بهما المال فإنه يبارك فيه للجواد فيتسع ويتوفر ويمحق فيه للشحيح فيقل ويتضيق ، ولا يبعد أن يراد بهما ما آناه الله الجواد من سعة الصدر وانسراح القلب للإنفاق والبخيل فيزداد الكريم سعة إلى سعته كلما هم بنفقة ، وينعكس الأمر في البخيل فيزداد ضيقا إلى ضيقه .

المصنف بالاستحباب ، وكان يمكن أن يقول كراهة تبييت الصدقة لأن الكراهة صريحة في الخبر ، واستحباب التعجيل مستنبط من قرائن سياق الخبر حيث أسرع في الدخول في القسمة ، فجرى على عادته في إثارة الأخفى على الأجل ١٢٥ .

(١) قال الكرماني : قال للخطابي : هذا مثل ضربه صلى الله عليه وسلم للجواد والبخيل وشبههما برجلين أراد كل واحد منهما أن يلبس درعا يستجن بها ، والدرع أول ما يلبس إنما يقع على موضع الصدر واليدين إلى أن يسلك لابسها يديه في كفيه ويرسل ذيلها على أسفل بدنه فيستمر سفلا ، فجعل صلى الله عليه وسلم مثل المنفق مثل من لبس درعا سابغة فاسترسلت عليه حتى سترت جميع بدنه وحصنته ، وجعل البخيل كرجل يده مغلولتان ناتئتان دون صدره فإذا أراد لبس الدرع حالت يدها بينها وبين أن تمر سفلا على البدن واجتمعت في عنقه فلزمت ترقوته فكانت ثقلا ووبالا عليه من غير وقاية له وتحصين لبدنه ، وحاصله أن الجواد إذا هم بالنفقة اتسع لذلك صدره وطاوعت يده فامتدتا بالعطاء ، وأن البخيل يضيق صدره وتنقبض يده عن الانفاق ، قال النووي : هو تمثيل لنماء المال بالصدقة والانفاق والبخل بضد ذلك ، وقيل : ضرب المثل بهما لأن المنفق يستره الله بنفقته ويستر عوراته في الدنيا والآخرة كستر هذه الجبة لابسها ، والبخيل كمن لبس جبة إلى ثديه فيبقى مكشوفاً ظاهر العورة مفتضحا في الدارين ، وقال ابن بطال : يريد أن

(باب قدركم يعطى من الزكاة ؟)

يعنى^(١) بذلك أن ما قاله بعض العلماء من أن لا يزيد على قدر نصاب في إعطاء

المنفق إذا أنفق كفرت الصدقة ذنوبه ومحتها كما أن الجبة إذا سبغت عليه سترته ووقته ، والبخل لا تطاوعه نفسه على البذل فيبقى غير مكفر عنه الآثام ، كما أن الجبة تبقى من بدنه ما لا يستره فيكون^(*) بعرض الآفات ، قال الطيبي : شبه السخى إذا قصد التصدق يسهل عليه بمن عليه الجبة ويده تحتها فإذا أراد أن يخرجها منها يسهل عليه ، والبخل على عكسه ، والأسلوب من التشبيه الفرق^(**) ، قال : وقيد المشبه به بالحديد إعلاماً بأن القبض والشدة من جلبة الإنسان وأوقع المتصدق موقع السخى ، مع أن مقابل البخل هو السخى لا المتصدق إشعاراً بأن السخاوة هي ما أمر به الشارع ونذب إليه من الإنفاق لا ما يتعاناها المبذرون فلتوجيه هذا المثل وجوه خمسة ، ١ هـ . وزاد الحافظان ابن حجر والعيبي وقال المهلب : المراد أن الله يستر المنفق في الدنيا وفي الآخرة بخلاف البخل فإنه يفضحه ، ومعنى تعفو أثره : تمحو خطاياهم ، واعترض عليه القاضي عياض بأن الخبر جاء على التمثيل لا على الإخبار عن كائن ، قال : وقيل هو تمثيل لنماء المال بالصدقة والبخل بضده ، وقيل تمثيل لكثرة الجود والبخل . وأن المعطى إذا أعطى انبسط يداؤه بالمعطاء وتعود ذلك ، فإذا أمسك صار ذلك عادة ١٢ هـ .

(١) قال الحافظ : قال الزين بن المنير : عطف الصدقة على الزكاة من عطف العام على الخاص ، وأشار بذلك إلى الرد على من كره أن يدفع إلى

(*) وفي المعنى بدله معرض الآفات ١٢ ز (***) وفي المعنى بدله الفرق ١٢ ز

شخص واحد قدر النصاب وهو محكى عن أبي حنيفة ، وقال محمد بن الحسن لا بأس به ، اه . وتعقبه العيني فقال : ليت شعري كم من ليلة سهر هذا القائل حتى سطر هذا الكلام الذي تمجحه الأسماع ، وكيف يدل ذلك على الرد على أبي حنيفة ، انتهى . ولم أتحصل أنا أيضا بعد أنه كيف يكون هذا ردا على من يكره إعطاء قدر النصاب لواحد فإن العطية الواردة في الحديث هي شاة واحدة وهي ليست بنصاب ، وأيضا لو سلم الرد فهو على غير الحنفية أقرب ، فقد قال الخرقى إن أعطاهما كلها في صنف واحد أجزأه إذا لم يخرججه إلى الغنى ، قال الموفق : قول الخرقى إذا لم يخرججه إلى الغنى يعنى به الغنى المانع من أخذ الزكاة ، وظاهر قول الخرقى أنه لا يدفع إليه ما يحصل به الغنى والمذهب أنه يجوز أن يدفع إليه ما يغنيه من غير زيادة ، نص عليه أحمد في مواضع ، وذكره أصحابه فتعين حمل كلام الخرقى على أنه لا يدفع إليه زيادة على ما يحصل به الغنى ، وهذا قول الثورى ومالك والشافعى وأبى ثور ، وقال أصحاب الراى يعطى ألفا وأكثر إذا كان محتاجا إليها ، ويكره أن يزداد على المائتين ، ولنا أن الغنى لو كان سابقا منع فيمنع إذا قارن كالجمع بين الاختين في النكاح اه . وإذا عرفت ذلك فقد عرفت أن الإمام البخارى لو أشار إلى الرد فيكون ردا على غير الحنفية إذ لم يجوزوا دفع النصاب وجعلوه كالجمع بين الاختين في النكاح ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى لم يشر إلى الرد أصلا لا على الحنفية ولا على غيرهم بل أشار بالسؤال بقوله قدركم يعطى ؟ إلى هذا الاختلاف الواقع بين الأئمة الذى ذكرناه سابقا ، ومذهب الحنفية في ذلك ما فى الدر المختار وكره إعطاء فقير نصابا أو أكثر إلا إذا كان المدفوع إليه مديونا أو كان صاحب عيال بحيث لو فرقه عليهم لا ينقص كلا ، أو لا يفضل بعد دينه

فقير واحد فإنما مرادهم بذلك ما هو الأولى ولا ينفون (١) الجواز .

(باب العرض فى الزكاة)

يعنى بذلك (٢) أن من وجب عليه زكاة شيء من النصاب فله أن يودى قيمة ذلك المقدار الواجب من غير هذا الصنف الواجب ولا يتعين هذا الشيء عليه .

نصاب ، انتهى . وقال السندى قوله : باب قدركم يعطى الخ ، كثيرا ما يذكر المصنف فى الترجمة أشياء ، ويستخرج لها أحاديث وربما لا يتيسر له استخراج الأحاديث إلا لبعضها ، ولعل هذا الباب من هذا القليل ، فإن الحديث الذى ذكره لا يوافق إلا الجزء الأخير من الترجمة وهو ومن أعطى شاة ، وربما يقال : إنه اكتفى فى الجزء الأول بأنه ما ردد فى الشرع للمقدر حد ، ونبه عليه بعدم ذكر حديث له ، والأصل عدم التحديد فى ذلك إلا بالشرع فإذا لم يرد فى الشرع فالوجه القول بالإطلاق ، ففيه رد على الحنفية القائلين بكراهة قدر النصاب ، انتهى . قلت : أو على غير الحنفية القائلين بعدم الجواز انتهى - ١٢ .

(١) أى الحنفية شكر الله مساعيهم ، وأما غيرهم فينفون الجواز أيضا كما عرفت فى كلام الموفق - ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أى جواز أخذ العرض ، وهو بفتح المهملة وسكون الراء بعدها معجمة ، والمراد به ما عدا التقدين ، قال ابن رشيد : وافق البخارى فى هذه المسئلة الحنفية مع كثرة مخالفتهم لكن قاده إلى ذلك الدليل ، وقد أجاب الجمهور عن قصة معاذ وعن الأحاديث كما سيأتى عقب كل منها ، انتهى . قلت : ما قاله من قوله مع كثرة مخالفتهم للحنفية لا يقبله من أمعن النظر فى تراجم البخارى فإن مخالفتهم لغير الحنفية فى تراجمه ليست نافذة من جهة

الجزء الخامس

قوله : (وأما خالد فقد احتبس أدراعه واعتده ^(١) إلخ) دلالة على الترجمة (يياض ^(٢) في الأصل) .

إياهم ، ومسئلة الباب خلافة شهيرة بسطت في الأوجز بموضعين أشد البسط ، وفيها قال العيني : الأصل أن دفع القيم في الزكاة جائز عندنا وهو قول عمر وابنه عبد الله وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وطاوس ، وقال الثوري يجوز إخراج العروض في الزكاة إذا كانت بقيمتها وهو قول البخاري وإحدى الروايتين عن أحمد ، وأجاز ابن حبيب دفع القيمة إذا رآه أحسن للمساكين وقال مالك والشافعي : لا يجوز وهو قول داود ، اهـ ملخصا . وفي موضع آخر في قول مالك فيمن وجبت عليه بنت لبون أو غيرها ولم توجد كان على رب المال أن يتاعها ولا أحب له أن يعطيها قيمتها ، قال الباجي : هذا هو المشهور من مذهب مالك أنه لا يجوز إخراج القيم في الزكاة ، وقال القاضي أبو محمد : إنه يتخرج على المذهب أن إخراج القيم في الزكاة جائز ، وبه قال أبو حنيفة ، وحكاه ابن المواز عن ابن القاسم وأشهب ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظان ابن حجر والعيني : بضم المثناة جمع عند بفتحيتين ، ووقعت في رواية مسلم اعتاده وهو جمعه أيضا ، قيل هو ما يعده الرجل من الدواب والسلاح ، وقيل الخيل خاصة ، يقال فرس عتيد أى صلب أو معد للركوب أو سريع الوثوب ، أقوال ، وقيل إن لبعض رواة البخاري : وأعبده بالمؤخنة جمع عبد ، حكاه عياض ، والأول هو المشهور اهـ .

(٢) يياض في الأصل ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي قوله احتبس أى وقف في سبيل الله ولا زكاة في الوقف وكان العامل ظن أن أدراعه وأعتده للتجارة فطلب منه زكاتها فلولا وقفهما لأعطى زكتهما لا من أجزائهما بل من قيمتهما فثبت التبديل اهـ . قال العيني : مطابقته للترجمة من حيث أن أدراع

قوله : (إذا علم الخليلطان (١) أموالهما)

خالد وأعتده من العرض ولولا أنه وقفهما لأعطاهما في وجه الزكاة أو لما صح منه صرفهما في سبيل الله لدخلا في أحد مصارف الزكاة الثمانية المذكورة في قوله تعالى : « إنما الصدقات ، الآية » ، وهذا التعليق ذكره البخارى في باب قول الله عز وجل : « وفي الرقاب والغارمين » ، وسيأتى بعد أربعة عشر باباً ثم قال : وهذا حجة أيضاً للحنفية ، واستدل به البخارى أيضاً على إخراج العروض في الزكاة ، ووجه ذلك أنهم ظنوا أنها للتجارة فطالبوه بزكاة قيمتها اه ثم قال في الباب المذكور : قال الخطابي : قصة خالد تؤول على وجوه ، أحدها أنه اعتذر لخالد ودافع عنه أنه احتبس في سبيل الله تقرباً إليه وذلك غير واجب عليه فكيف يجوز عليه منع الواجب ، وثانيها أن خالدًا طوّل بالزكاة عن أثمان الدروع على معنى أنها كانت عنده للتجارة فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه لا زكاة عليه فيها إذ جعلها حبساً في سبيل الله ، وثالثها أنه قد أجاز له أن يحتسب بما حبسه في سبيل الله من الصدقة التي أمر بقبضها منه ، وذلك لأن أحد الأصناف سبيل الله وهم المجاهدون فصرفها في الحال كصرفها في المال ١٢٥١ .

(١) اعلم أن مسألة الخلطة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز أشد البسط واختلفوا في فروعها في عدة مسائل ، منها في تعريف الخلطة ، قال المجد : الخليط الشريك أو المشارك في حقوق الملك كالشرب والطريق ، ومنه الحديث الشريك أولى من الخليط ، والخليط أولى من الجار ، وفي شرح الإحياء أن الخلطة على نوعين : خلطة اشتراك ، وخلطة جوار ، وقد يعبر عن الأول بخلطة الأعيان وخلطة الشيوع ، وعن الثاني بخلطة الأوصاف ، والمراد بالأول أن لا يتميز نصيب أحد الرجلين أو الرجال عن نصيب غيره كما شية ورثتها قوم أو ابتاعوها معاً . وبالثاني أن يكون مال كل واحد معيناً متميزاً ، ثم اختلفوا في أن للخلطة

أثراً في الزكاة أم لا ، فقالت الأئمة الثلاثة لها تأثير في الزكاة مع اختلافهم فيما تؤثر ، فقالت الشافعية : تؤثر في كل شيء ، وقالت المالكية والحنبالية لا تأثير لها في غير الماشية ، وقالت الحنفية : لا تأثير لها مطلقاً ، وإليه يظهر ميل البخارى إذ بوب في صحيحه باب ما كان من خليطين إلخ ، وذكر فيه الأثرين عن طاوس وعطاء إذا علم الخليطان أموالهما فلا يجمع ، وهذا نص منهما في أن خلطة الجوار ليست بشيء ، قال الباجي : ذهب أبو حنيفة إلى أن الخليط الشريك ، وذكر مالك أن الخليط غير الشريك ، وأن الخليط هو الذى يعرف ماشيته ، وأن الذى لا يعرف ماشيته هو الشريك ، وحكم الخليطين عند مالك أن تصدق ماشيتهما كأنها على رجل واحد ، قال ابن راشد أكثر الفقهاء على أن للخلطة أثراً في الزكاة ، واختلفوا هل لها تأثير في قدر النصاب ؟ وأما أبو حنيفة وأصحابه فلم يروا للخلطة تأثيراً لافي قدر الواجب ولا في قدر النصاب ، وتفسير ذلك أن أكثر الفقهاء اتفقوا على أن الخطاء يزكون زكاة المالك الواحد ، واختلفوا من ذلك في موضعين : أحدهما في نصاب الخطاء ، هل يعد نصاب مالك واحد سواء كان لكل واحد منهم نصاب أولاً ، أم إنما يزكون زكاة الرجل الواحد إذا كان لكل واحد منهم نصاب ، والثاني في صفة الخلطة التي لها تأثير ، فالأوصاف المعبرة في الخلطة عند المالكية كما في فروعهم خمسة : الراعى ، والفحل ، والمراح ، والدلو ، والمبيت ، وزاد بعضهم النية والمعرفة ، وقالت الشافعية : لصحة الخلطة عشرة شروط ، وتسمى خلطة الأوصاف وخلطة الجوار ، اتحاد المراح ، والمسرح ، والمرعى ، والفحل ، والمشرب ، والراعى ، واتحاد موضع الحلب ، واشترآكهما في نصاب ، ومضى الحول من وقت الخلطة ، والعاشر أن يكون الخليطان من أهل الزكاة والأصح

يعني أن حصصهما (١) إذا اقتسمت وميز بينهما لم يحز الجمع بينهما حتى إن كان لكل منهما

أنه لا يشترط اتحاد الخالب ولا نية الخلطة ، وعند ثمانية خمسة : المشرح ، والمبيت ، والمحب ، والمشب ، والفحل ، وذكر أحد سادسا وهو الراعي مع اختلافهم في بعض الأوصاف المذكورة وغيرها ، انتهى ملخصا من الأوجز وفي العيني قال ابن المنذر اختلفوا في رجلين بينهما ماشية نصاب واحد قالت طائفة : لا زكاة عليهما وهو قول مالك والثوري وأهل العراق ، وقال الشافعي وابن حنبل وإسحاق : تجب عليهما الزكاة ، ولو كانوا أربعين رجلا لكل واحد شاة : تجب عليهم شاة ، وقال ابن المنذر الأول أصح يعني عدم وجوب الزكاة ، وقال ابن حزم في المحلى : الخلطة لا تحيل حكم الزكاة هو الصحيح ١٢٥١ .

(١) قال السكرماني : يعني لا يكون المال بينهما مشاعا . وهذا يسمى بخلطة الجوار ، فذهبوا أن المعتبر هو خلطة الشيوخ ، وقال : أيضا في قول سفيان قال التيمي : كان سفيان لا يرى للخلطة تأثيرا كما لا يراه أبو حنيفة اه . وقال الحافظ : قوله قال طاوس الخ هذا التعليق وصله أبو عبيد في كتاب الأموال قال : حدثنا حجاج عن ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار عن طاوس قال : إذا كان الخليطان علمان أموالهما لم يجمع مالهما في الصدقة ، قال يعني ابن جريج فذكرته لعطاء فقال ما أراه إلا حقا ، وهكذا رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن شيخه ، وقال أيضا عن ابن جريج قلت لعطاء ناس خلطاء لهم أربعون شاة قال عليهم شاة ، قلت : فلو واحد تسعة وثلاثون شاة ولاخر شاة ، قال : عليهما شاة اه . وعزا العيني أثر طاوس وعطاء إلى ابن أبي شيبة رواه في مصنفه عن محمد بن بكر عن ابن جريج إلى آخر ما ذكره الحافظ لمن كتاب أبي عبيد ١٢ .

أربعون شاة وجبت شاة أن وهو متفق عليه^(١) بين العلماء رحمهم الله ، وأما إذا لم تقع القسمة وكان مشتركاً بينهما فالذهب عندنا أن الوجوب متوقف على بلوغ نصيب كل منهما نصاباً ، وأما إذا كان أقل منه فلا زكاة على أحد منهما ، وقال طاووس وعطاء فيما ذكر من الصورة بوجوب^(٢) الزكاة . إذا كان (*) الكل بالغاً أحد النصاب ، وإن لم يكن نصيب كل من الشريكين نصاباً كاملاً والله تعالى أعلم .
قوله : (في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم الخ) كلمة من^(٣)

- (١) أى هذه الصورة التى صورها الشيخ قدس سره وهى أن يقسم نصيب كل واحد منهما فلا بد لوجوب الزكاة مقدار النصاب إجماعاً ١٢ .
(٢) لا ذكر لوجوب الزكاة فيما حكاه البخارى من أثرهما ، نعم يصح كلام الشيخ قدس سره فيما حكاه الحافظ من أثر عطاء عن عبد الرزاق فتأمل ١٢ .
(٣) قال الكرماني : قوله من الغنم هو متعلق خبر مبتدأ محذوف ، هو زكاتها ونحوه ، قال ابن بطال : وفي نسخة البخارى بزيادة من في لفظ من الغنم ، وهو غلط من بعض الكتبة . ثم المشهور بدل من كل خمس في كل خمس ، وقال الفقهاء فيه تفسير من وجه وإجمال من وجه ، فالتفسير أنه لا يجب في أربع وعشرين إلا الغنم ، والإجمال أنه لا يدري قدر الواجب فيها . ثم قال بعد ذلك مفسراً لهذا الإجمال في كل خمس شاة ، فكان هذا بياناً لا إهداء النصاب وقدر الواجب فيه ، فأول نصاب الإبل خمس وإنما بدأ بزكاة الإبل لأنها غالب أموالهم ، وتعم الحاجة إليها ، ولأن أعداد نصيبها وأسنان الواجب فيها يصعب ضبطه . وقال الحافظ قوله : من الغنم كذا للأكثر . وفي رواية ابن السكن بإسقاط من ، وصوبها بعضهم ، قال عياض : كل صواب فمن أثبتنا فعناء زكاتها أى الإبل من الغنم ، ومن البيان لا للتبويض ، ومن حذفها فالغنم مبتدأ والخبر (*) نصيب كل واحد منهما ١٢ ز

زائدة ، ويحتمل التبعض والبيان ، والحاصل أن قوله من الغنم واقع موقع الابتداء ، والمعنى أن الصدقة في الإبل إذا كانت أقل من خمس وعشرين إنما هو من جنس الغنم .

قوله : (إلا ما شاء المصدق) تعلقه بالتيس ظاهر ، لكن يراد بالمصدق (١) حينئذ مالكها والمعطى للصدقة ، ويمكن أن يراد الآخذ أيضاً ، فإن أخذ التيس يضر الفقراء إلا إذا رأى العامل فيه خيراً ، كما إذا كان التيس يفتقر إليه لأجل شياه الصدقة .

مضمرة في قوله في كل أربع وعشرين وما بعده ، وإنما قدم الخبر لأن الغرض بيان المقادير التي يجب فيها الزكاة والزكاة إنما يجب بعد وجود النصاب لحسن التقديم اهـ ما في الفتح بزيادة من القسطلاني ١٢ .

(١) اختلفوا في ضبطها ، والمراد بها من أنه الساعى أو المالك كما بسط في الأوجز ، وقال العيني : المصدق روى أبو عبيد بفتح الدال ، وجمهور المحدثين بكسرها ، فعلى الأول يراد به المعطى ، ويكون الاستثناء مختصاً بقوله : ولا تيس لأن رب المال ليس له أن يخرج في صدقته ذات عوار ، والتيس وإن كان غير مرغوب فيه لنتنه فإنه ربما زاد على خيار الغنم في القيمة لطلب الفخولة ، وعلى الثاني معناه إلا ما شاء المصدق منها ، ورأى ذلك أنفع للمستحقين فإنه وكيلهم ، فله أن يأخذ ما شاء ، وقال الطبري هذا إذا كان الاستثناء متصلاً ، ويحتمل أن يكون منقطعاً ، والمعنى لا يخرج المزكى الناقص والمعيب لكن يخرج ما شاء المصدق من السليم أو الكامل اهـ . وقاله الحافظ : اختلف في ضبطه ، فالأكثر على أنه بالتشديد ، والمراد المالك وهذا اختيار أبي عبيد ، وتقدير الحديث لا تأخذ هرمة ، ولا ذات غيب أصلاً ، ولا يؤخذ التيس ، وهو فحل الغنم إلا برضا المالك لكونه يحتاج إليه ، ففي أخذه بغير اختياره

(باب أخذ العناق في الصدقة)

ويمكن^(١) تأويله بحيث لا يخالف مذاهب الفقهاء بأن تكون للرجل

أضرار به ، فعلى هذا فالاستثناء يختص بالثالث ، ومنهم من ضبطه بتخفيف الصاد ، وهو الساعى . وكأنه يشير بذلك إلى التفويض إليه في اجتهاده لكونه يجرى مجرى الوكيل وهذا قول الشافعى فى البويطى ، ولفظه : ولا تؤخذ ذات عوار ولا تيس ولا هرمة إلا أن يرى المصدق أن ذلك أفضل للمساكين فيأخذه على النظر اهـ . ولو كانت الغنم كلها معيبة مثلاً أو تيوساً أجزأه أن يخرج منها ، وغن المالكية يلزم المالك أن يشتري شاة مجزية تمسكاً بظاهر هذا الحديث . وفى رواية أخرى عندهم كالأول اهـ : ما فى الفتح .

(١) اعلم أولاً أن هنا ثلاثة مسائل خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، الأولى عداد السخال تبعاً للأمهات ، قال الزرقانى تبعاً للباغى لاختلاف فيه بين الفقهاء إذا كانت الأمهات نصاباً إلا ما يروى عن لا يعتد بخلافه أنه لا يحسب السخال بحال ، قال الموفق : متى كان عنده نصاب كامل فنتجت منه سخال فى أثناء الحول وجبت الزكاة فى الجميع عند تمام حول الأمهات فى قول أكثر أهل العلم ، وحكى عن الحسن والنخعى لا زكاة فى السخال حتى يحول عليها الحول بقوله صلى الله عليه وسلم : لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول ، ولنا ما روى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال لساعيه اعتد عليهم بالسخلة ولا تأخذها منهم ، وهو مذهب على ، ولا نعرف لهما فى عصرهما مخالفاً فكان إجماعاً ، والخبر مخصوص بمال التجارة ، المسألة الثانية ما قال الباجى إذا قصرت الماشية عن النصاب وكلت نصاباً بالسخال عدت السخال ، وأخذت الزكاة ، وقال أبو حنيفة والشافعى يستأنف بها حولاً من يوم كمل النصاب . قال الموفق : إن لم يكمل

أربعون عناقا ، فإنه لا يجب عليه حينئذ إلا العناق ، ويشكل عليه أن وجوب الزكاة متوقف على حولان الحول ، وإذا حال عليه الحول لم تبق أعنقا ، والجواب أن صورة المسئلة (١) ممكنة الوقوع بأن كان رجل له مائة شاة حتى

النصاب إلا بالسبخال احتسب الحول من حين كمل النصاب في الصحيح من المذهب ، وهو قول الشافعى وإسحق وأصحاب الرأى ، وعن أحمد رواية أخرى أنه يعتبر حول الجميع من حين ملك الأمهات ، وهو قول مالك . اهـ وذكر في الأوجزها هنا اختلافا في مذهب الشافعى ، فارجع إليه . والمسئلة الثالثة إذا كانت كلها فصلا أو عجاجيل أو سبخلا ، فقال العيني تحقيق مذهب الحنفية في ذلك ما قاله صاحب الهداية : إنه ليس فيها صدقة ، وهذا آخر أقوال أبى حنيفة ، وبه قال محمد بن الحسن والثورى وداود ، وكان يقول ألا يجب فيها ما يجب في الكبار ، وبه قال زفر ومالك وأبو بكر ملى الحنابلة ، ثم رجع وقال يجب واحدة منها ، وبه قال الأوزاعى وإسحق ويعقوب والشافعى في الجديد . اهـ . ملخصاً من الأوجز وإذا عرفت ذلك فقول الشيخ قدس سره لا يخالف مذاهب الفقهاء : أى جمهورهم ، وإلا فقول المالكية ومن وافقهم أنه يجب فيها ما يجب في الكبار ١٢ .

(١) ذكر في تقرير مولانا محمد حسن المسكى قوله عناقا فيه ترجمة البخارى ، وهو لا يشترط حولان الحول ، وقتنا على تقدير عدم حمله على المبالغة إن الحديث محمول على الصورة التى إذا كان أربعون شاة . فولدت في وسط الحول أربعين ولدا ، فلما تم عليها الحول وصار أولادها عناقا هكذا على رأس الحول ، وبقي أولادها أربعين عناقا تجب فيها الزكاة عناقا واحدا انتهى . وقال : الموفق السخلة لا تؤخذ في الزكاة لما قدمنا من قول عمر ، ولا نعلم فيه خلافا إلا أن يكون النصاب كله صفارا فيجوز أخذ الصغيرة في الصحيح من المذهب . اهـ .

إذا ولدت أولاد ، وقع بعد أشهر فيها جائحة استأصلها إلا العنوق ، فإذا تم الحول من أول ما وجد الرجل تلك الأشياء لا تجب الزكاة إلا من تلك العنوق الموجودة .

(باب ليس على المسلم في فرسه ^(١) صدقة)

وقد انفقوا على وجوب الزكاة في العبيد والأفراس إذا كانت للتجارة ،

يتصور ذلك بأن يبدل كبارا بصغار في أثناء الحول أو يكون عنده نصاب من الكبار ، فتوالد نصاب من الصغار ثم تموت الأمهات ويحول الحول على الصغار ، وقال أبو بكر : لا يؤخذ أيضا إلا كبيرة تجزى في الأضحية ، وهو قول مالك انتهى ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الإجماعين معروف عند العلماء أما المعد للخدمة فلا خلاف فيه لأحد ، كما حكى عليه الإجماع غير واحد ، وأما المعد للتجارة فكذا عند جمهور العلماء منهم الأئمة الأربعة ، وفيه خلاف للظاهرية إذ لم يوجبوا الزكاة فيه أيضا ، ومن حكى عليه الإجماع لم يلتفت إلى خلافهم لشذوذه ، ولذا حكى عليه الإجماع غير واحد من نقلة المذاهب ، وتبعهم الشيخ قدس سره ، ففي الأوجز عن الزرقاني : لا خلاف أنه ليس في رقاب العبيد صدقة إلا أن يشتروا للتجارة ، قال العيني : وفي البدائع الخيل إن كانت تعلق للركوب أو الحمل أو الجهاد في سبيل الله فلا زكاة فيها إجماعا وإن كانت للتجارة تجب إجماعا ، قال الحافظ : استدل بحديث الباب من قال من أهل الظاهر بدم وجوب الزكاة فيهما مطلقا ولو كانا للتجارة ، وأجيبوا بأن زكاة التجارة ثابتة بالإجماع ، كما نقله ابن المنذر وغيره ، فيخص به عموم هذا الحديث اهـ . ما في الأوجز . قال القسطلاني إذا كانت الخيل للتجارة تجب فيها الزكاة بالإجماع فيخص عموم هذا الحديث بالإجماع انتهى وفي العيني قال الترمذي : العمل : عليه أي على حديث

وعدمه إذا كانت للخدمة، وإنما الاختلاف فيما هو زائد عن حاجته (١) منهما .

أبى هريرة المذكور فى الباب عند أهل العلم أنه ليس فى الخيل السائمة صدقة ولا فى الرقيق إذا كانوا للخدمة صدقة إلا أن يكونوا للتجارة، فإذا كانوا للتجارة فى أثمانهم الزكاة إذا حال عليها الحول لـ ١٢ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره الاختلاف فى الرقيق والخيل كليهما ، والمعروف عند العلماء أنه لا خلاف فى العبيد إذا لم يكونوا للتجارة أنه لا زكاة فيها إلا ما يظهر من كلام الحافظ فى الفتح ، إذ قال : قال ابن رشيد أراد بذلك الجنس فى الفرس والعبد ، لا الفرد الواحد إذ لا خلاف فى ذلك فى العبد المتصرف ، والفرس المعد للركوب ، ولا خلاف أيضا أنها لا تؤخذ من الرقاب ، وإنما قال بعض الكوفيين يؤخذ منها بالقيمة لـ ٥ - وقد أخرج مالك فى موطأه عن سليمان بن يسار أن أهل الشام قالوا لأبى عبيدة : خذ من خيلنا ورقيقنا صدقة فأبى ثم كتب إلى عمر فأبى عمر ، ثم كلبوه أيضا فكتب إلى عمر ، فكتب إليه عمر إن أحبوا فخذها منهم وارزق رقيقهم ، قال الباجي : يحتمل أن يريد بذلك أن هذا مكافأة لهم على تطوعهم بالصدقة من رقيقهم ، وفسره شيخنا الدهلوى أى ارزق عبيدهم الذين يتصدقون بهم ويدخلون فى ملك بيت المال لـ ٥ . ما فى الأوجز . وفى كنز العمال عن عزرة أن أهل الشام قالوا لعمر : إن أفضل أموالنا الخيل والرقيق فأخذ عمر لكل فرس عشرة ، ولكل رأس عشرة ، ثم رزقهم فكان يعطيهم أكثر مما أخذ منهم ، رواه مسدد ورواه ابن جرير من طريق عن عمر ، وأما الخلاف فى صدقة الخيل فعروف وشهير مبسوط فى شروح الحديث وكتب الفقه ، وبسط أيضا فى الأوجز ففيه أما صدقة الخيل فذهب الجمهور منهم الأئمة الثلاثة إلى أن لا زكاة فيها إلا أن تكون للتجارة ، وبه قال صاحب أبى حنيفة وهو مختار الطحاوى من الحنفية ، وقال أبو حنيفة

قوله : (أويأتى الخير بالشر) وهذا ^(١) مبنى على كون المال خيراً ، وحاصل

بوجوب الزكاة في سائمة الخيل ، وهو قول زفر من الحنفية ، وبه قال حماد بن أبى سليمان وإبراهيم النخعى وزيد بن ثابت رضى الله تعالى عنهم ورجحه ابن الهمام وبسط الكلام على الدلائل : وهذا إذا كانت مختلطة ذكوراً وإناثاً ، أما إذا كانت ذكوراً أو إناثاً أى منفردة ففيه روايتان عن الإمام بسط الكلام عليهما ، وعلى الدلائل فى الأوجز ، ومنها أن عمر رضى الله تعالى عنه وضع عليها الزكاة بعد استشارة الصحابة ، وأن الخلفاء الراشدين الثلاثة استحسنوه ، قال ابن رشد فى القواعد : قد صح عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه كان يأخذ الصدقة عن الخيل ، والبسط فى الأوجز ١٢

(١) قال الكرماني قوله : أويأتى الخير الخ الهمة للاستفهام والواو للعطف على مقدر بعد الهمة ، قال التيمى : أى أنصير النعمة عقوبة أى أن زهرة الدنيا نعمة من الله على الخلق أتعود هذه الرحمة وبالا عليهم ؟ ، وقوله لا يأتى الخير بالشر أى أن ما قضى الله أن يكون خيراً يكون خيراً ، وما قضاه أن يكون شراً يكون شراً ، وأن الذى خفت عليكم تضيعكم نعمة الله وصرفكم إياها فى غير ما أمر الله به ، ولا يتعلق ذلك بنفس النعمة ولا ينسب إليها ، ثم ضرب لذلك مثلاً فقال : وإن مما ينبت الخ ولقفا خضرة حلوة التأنيث فيهما باعتبار ما يشتمل عليه المال من أنواع زهرات الدنيا ، والخضرة عبارة عن الحسن وهى من أحسن الألوان .

وقال الخطابى : يريد أن صورة الدنيا حسنة المنظر موقفة تعجب الناظر ولذلك أنت اللفظين ، وهو مثل ضربه الرسول صلى الله عليه وسلم ، والمعنى أن مرعى الربيع ونباته ناعم تستحليه الماشية فتستكثر منه فتنتفخ بطونها وربما كان سبباً لهلاكها ، وذلك مثل المستكثر من الدنيا الحريص عليها وآكله

الخضر مثل المقتصد في طلب الدنيا القانع منها بقدر الكفاية ، وجعل ما يكون من ثلثها وبولها لإخراج ما يصرفه من المال في الحقوق ووضعه فيها ، والحاصل أن جمع المال غير محرم ، ولكن الاستكثار منه والخروج عن حد الاقتصاد صار كما أن الاستكثار من المال كل مسقم من غير تحریم للأكل ، ولكن الاقتصاد فيه هو المحمود ، ومن تمام التشبيه أن يقال إن المعطى للمسكين كأكلة الخضر لا مضرة له بل ينتفع به ، وإن الحريص الذي يأخذ بغير حقه كآكل ما يقتل ، قال ابن بطال : يعنى أن المال يعجب الناظرين إليه ، ويحلو في أعيانهم فيدعوم حسنه إلى الاستكثار منه ، فإذا فعلوا ذلك تضرروا به كلما شية إذا استكثر من المرعى ثلثت ، أقول : فلا يبقى على هذا التقدير لاستثناء آكلة الخضر معنى لشمول الضرر ، وإمام الهلاك لهم أيضا اهـ ملخصا من الكرماني . وقال الحافظ قوله : لا يأتي الخير إلا بالخير زاد في رواية الدارقطنى تكرار ذلك ثلاث مرات ، وفي رواية هلال لا يأتي الخير بالشر ، ويؤخذ منه أن الرزق ولو كثر فهو من جملة الخير وإنما يعرض له الشر بعارض البخل به عن يستحقه والإسراف في إنفاقه فيما لم يشرع ، وأن كل شيء قضى الله أن يكون خيرا فلا يكون شرا وبالعكس ، ولكن يخشى على من رزق الخير أن يعرض له في تصرفه فيه ما يجلب له الشر ، ثم قال الحافظ : ويؤخذ من الحديث التمثيل لثلاثة أصناف لأن الماشية إذا رعت الخضر للتغذية إما أن تقتصر منه على الكفاية وإما أن تستكثر الأول الزهاد ، والثاني إما أن يحتال على إخراج ما لو بقي لضر فإذا أخرجه زال الضر واستمر النفع وأما إن يهمل ذلك الأول العاملون في جمع الدنيا بما يجب من إنصاف وبذل ، والثاني العاملون في ذلك بخلاف ذلك ، قال الطيبي يؤخذ منه أربعة أصناف فمن أكل

الجواب أن المال لمالم يكن خيراً^(١) محضاً ، بل فيه خير لمن ذهب به في وجهه ،
وشر لمن يسلك به مسلكه ، كان إتيان المال بالشر إتيان ما هو شر من وجه
بما هو شر لا إتيان الخير المطلق بالشر ، ثم نبه صلى الله عليه وسلم بما هو مشاهد
وشبه المال بالخضراء في إعجاب الناظر بها وحلاوتها في المرعى لمن أكله
فكما أن الخضراء لا تأقى بالخير . وهو التغذية على وجهها إلا إذا حمل منها قدر
ما يحتمل . كذلك المال ، فافهم .

منه أكل مستلذ مفرط منهمك حتى تنتفخ أضلاعه ولا يقلع فيسرع إليه
أهلاك ، ومن أكل كذلك لكنه أخذ في الاحتياط لدفع الداء بعد أن استحکم
فقلبه فأهلكه ، ومن أكل كذلك لكنه بادر إلى إزاله ما يضره وتحيل في دفعه
حتى انهضم فيسلم ، ومن أكل غير مفرط ولا منهمك وإنما اقتصر على ما يسد
جوعته ويمسك ريقه ، فالأول مثال الكافر ، والثاني مثال العاصي الغافل عن
الإقلاع والتوبة إلا عند فوتها ، والثالث مثال للخط المبادر للتوبة حيث
تكون مقبولة ، والرابع مثال الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة ، وبعضهم
لم يصرح به في الحديث وأخذه منه محتمل ١٢٥١

(١) وهذا التقرير يخالف ما تقدم من كلام الشراح فإنهم مالوا إلى أن المال
خير محض . والافراط منه مضر كأكل الخضراء ، ومدار كلام الشيخ قدس سره
أنه ليس بخير محض ، ويؤيد كلام الشيخ ما قال الحافظ ، ووقع في مرسل سعيد
المقبري عند سعيد بن منصور أو خير هو ثلاث مرات ، وهو استفهام إنكاري
أى إن المال ليس خيراً حقيقياً وإن سمي خيراً لأن الخير الحقيقي
هو ما يعرض له من الإتفاق في الحق كما أن الشر الحقيقي فيه ما يعرض له من
الإمساك عن الحق والإخراج في الباطل ، وما ذكر في الحديث بعد ذلك من
قوله إن هذا المال خضرة حلوة كضرب المثل بهذه الجملة قال الغزالي: مثل للمال

قال : (فذكرته لإبراهيم) أى قال (١) الأعمش ذكرت هذا الحديث الذى سمعته من شقيق لإبراهيم الذى هو شيخه أى شيخ الأعمش .
قوله : (فرعلينا بلال فقلنا سل الخ) ولا ينافية ما سبق (٢) أنها سألته

مثل الحية التى فيها ترياق نافع وسم نافع ، فإن أصابها العارف الذى يحترز عن شرها ويعرف استخراج ترياقها كان نعمة ، وإن أصابها الغيى فقد لقى البلاء المهلك ، ثم قال الحافظ : وفى الحديث تفضيل الغنى على الفقير ، ولا حجة فيه لأنه يمكن التمسك به لمن لم يرجح أحدهما على الآخر ، والعجب أن النووى قال فيه حجة لمن رجح الغنى على الفقير ، وكان قيل ذلك شرح قوله لا يأتى الخير إلا بالخير ، على أن المراد أن الخير الحقيقى لا يأتى إلا بالخير ، لكن هذه الزهرة ليست خيرا حقيقيا لما فيها من الفتنة والمنافسة والاشتغال عن كمال الاقبال على الآخرة ، قال الحافظ : فعلى هذا يكون حجة لمن يفضل الفقر على الغنى ، والتحقيق أن لا حجة فيه لأحد القولين ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ قوله فذكرته القائل هو الأعمش ، وإبراهيم هو ابن يزيد النخعى ، وأبو عبيدة هو ابن عبد الله بن مسعود ، وفى هذه الطريق ثلاثة من التابعين اه قال الكرماني ومقصوده أنه رواه عن شيخين : شقيق وإبراهيم ١٢

(٢) قال الحافظ هذا ظاهره أنها لم تشافهه بالسؤال ولا شافها بالجواب . وحديث أبى سعيد السابق يباين يدل على أنها شافته وشافها . لقولها فيه يا نبى الله إنك أمرت ، وقوله فيه صدق زوجك ، فيحتمل أن يكونا قصتين ، ويحتمل فى الجمع بينهما أن يقال تحمل هذه المراجعة على المجاز وإنما كانت على لسان بلال رضى الله عنه اه . وتعقب العيني على الاحتمال الثانى بقوله فيه نظر لا يخفى ، وقال القسطلانى : قيل يحمل الأول على المجاز ، وإنما هى على لسان بلال ، والظاهر أنهما قضيتان إحداهما فى سؤالها عن تصديقها بحليها على زوجها وولده ، والآخرى

بنفسها لأن الإسناد إلى أحدهما يكون مجازاً ، وإلى الآخر حقيقة مع أنه يحتمل أن تكون سألت أولاً بتوسط بلال من وراء الباب ، ثم طلبها النبي صلى الله عليه وسلم داخل البيت فأعاد القصة عليها ، أو أعادتها هي عليه ، والله أعلم .

سؤالها عن النقطة اهـ . وقال السندی ولعله صلى الله عليه وسلم أذن لها في الدخول بعد ذلك حتى سمعت ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم قصداً إلى زيادة تحقيق الأمر والتثبيت عندها ، وبه يحصل التوفيق بين هذه الرواية ورواية أبي سعيد السابقة اهـ . قال الحافظ واستدل بهذا الحديث على جواز دفع المرأة زكاتها على زوجها ، وهو قول الشافعي والثوري وصاحبي أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن مالك ، وعن أحمد كذا أطلق بعضهم ، ورواية المنع عنه مقيدة بالوارث وعبارة الجوزقي ولا لمن تلزمه مؤنته فشرحه ابن قدامة بما قيده قال ، والأظهر الجواز مطلقاً إلا للآبوين والولد ، وحنوا الصدقة في الحديث على الواجبة لقولها : أتجزئ عني ، وبه جزم المازري ، وتعقبه عياض بأن قوله ولو من حليكن وكون صدقتها كانت من صناعاتها يدلان على التطوع ، وبه جزم النووي ، وتأولوا قوله أتجزئ عني أي في الوقاية من النار كأنها خافت أن صدقتها على زوجها لا تحصل لها المقصود ، وما أشار إليه من الصناعة احتج به الطحاوي لقول أبي حنيفة ، فأخرج من طريق رابطة امرأة ابن مسعود أنها كانت امرأة صناع اليدين فكانت تنفق عليه وعلى ولده قال فهذا يدل على أنها صدقة تطوع ، وأما الحلي فإنما يحتج به على من لا يوجب فيه الزكاة وأما من يوجب فلا ، واحتجوا أيضاً بأن ظاهر قوله في حديث أبي سعيد زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم دال على أنها صدقة تطوع لأن الولد لا يعطى من الزكاة الواجبة بالإجماع كما نقله ابن المنذر وغيره ، وفي هذا الاحتجاج نظر لأن الذي يتمتع إعطاؤه من الصدقة الواجبة من يلزم المعطى

قوله (ويذكر عن ابن عباس يعتق من زكاة ماله) ، يياضر (١) فى الأصل .

نفقته ، والام لا يلزمها نفقة ولدها مع وجود أبيه ، وقال ابن المنذر أجمعوا على أن الرجل لا يعطى زوجته من الزكاة ، وأما إعطاؤها للزوج فاختلف فيه كما سبق اه . قال العيني : أحتج بهذا الحديث الشافعى وأحمد فى رواية ، وأبو ثور وأشهب من المالكية وأبو يوسف ومحمد وأهل الظاهر على أنه يجوز للمرأة أن تعطى زكاتها إلى زوجها الفقير ، وقال القرافى كرهه الشافعى وأشهب ، وقال الحسن والثورى وأبو حنيفة ومالك وأحمد فى رواية ، وأبو بكر من الحنابلة : لا يجوز للمرأة أن تعطى زوجها من زكاة مالها ، ويروى ذلك عن عمر وأجابوا عن حديث زينب بأن الصدقة فيه إنما هى من غير الزكاة اه مختصرا ، وقال الموفق أما الزوجة فلا يجوز دفع الزكاة إليها لإجماعا ، قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن الرجل لا يعطى زوجته من الزكاة ، وأما الزوج ففيه روايتان أحدهما لا يجوز وهو اختيار أبى بكر ومذهب أبى حنيفة ، والثانية يجوز دفع زكاتها إليه ، وهو مذهب الشافعى لحديث زينب امرأة عبد الله بن مسعود ، لأنه لا تجب عليها نفقته فلا يمنع دفع الزكاة إليه اه مختصرا ١٢

(١) يياضر فى الأصل ، وكتب مولانا محمد حسن المكي فى تقريره قوله يعتق من زكاة ماله : تفسير للرقاب ، وقلنا التملك شرط فى الزكاة وهو لا يوجد فى الإعتاق بها ، بل تفسيره أن يصرفها إلى المكاتبين ، ويمكن تأويل قول ابن عباس بمذهبنا أيضا فافهم اه . وقال أيضا فى تقريره الآخر قوله يعتق هذا تفسير لقوله وفى الرقاب ، معناه يتناع الرقاب بالزكاة فيعتق ، وقوله يعطى فى الحج تفسير لقوله فى سبيل الله . ولم يفسر لقوله والغارمين لظهوره اه . وبسط الحافظ فى الفتح فى تخريجه من طريق عن ابن عباس ، وقال : قال الخلال أخبرنا أحمد بن هاشم : قال

قال أحمد، كنت أرى أن يعتق من الزكاة ثم كففت عن ذلك ، لأنى لم أره يصح
قال حرب فاحتج عليه بحديث ابن عباس، فقال: هو مضطرب ، وإنما وصفه
بالاضطراب للاختلاف فى إسناده على الأعمش ، ولهذا لم يحزم به البخارى ،
وقد اختلف السلف فى تفسير قوله تعالى وفى الرقاب : فقيل المراد شراء الرقبة
لتمتق ، وهو رواية ابن القاسم عن مالك واختيار أبى عبيد وأبى نور وقول
إسحاق ، وإليه مال البخارى وابن المنذر ، وروى ابن وهب عن مالك أنها فى
المكاتب ، وهو قول الشافعى والليث والكوفيين وأكثر أهل العلم ، ورجحه
الطبرى ، وفيه قول ثالث: «إن سهم الرقاب يجعل نصفين، نصف لكل مكاتب
يدعى الإسلام ، ونصف يشتري بها رقاب من صلى وصام ، أخرجه أبو عبيد
فى الأموال بإسناد صحيح عن الزهري أنه كتب ذلك لعمر بن عبد العزيز اه
قال الموفق: لا نعلم بين أهل العلم خلافا فى ثبوت سهم الرقاب، ولا يختلف المذهب
فى أن المكاتبين من الرقاب يجوز صرف الزكاة إليهم، وهو قول الجمهور، وخالفهم
مالك فقال: إنما يصرف سهم الرقاب فى إعتاق العبيد، ولا يعجنى أن يعان منها
مكاتب ، وخالف أيضا ظاهر الآية لأن المكاتب من الرقاب لأنه عبد واللفظ
عام فيدخل فى عمومه ، واختلف فى الرواية عن أحمد فى جواز الإعتاق من الزكاة،
فروى عنه جواز ذلك، وهو قول ابن عباس والحسن والزهري ومالك وإسحاق
لعموم قوله تعالى : وفى الرقاب وهو متناول للقرن ، بل هو ظاهر فيه ، والرواية
الأخرى لا يجوز ، وهو قول إبراهيم والشافعى لأن الآية تقتضى صرف الزكاة
الى الرقاب كقوله فى سبيل الله يريد الدفع إلى المجاهدين كذلك ها هنا ، والعبد
القرن لا يدفع إليه شيء ، قال أحمد فى رواية أبى طالب قد كنت أقول يعتق من

قوله : (إن خالداً احتبس أدراعه النخ) أراد بذلك إثبات أن المراد بسبيل الله هو الجهاد كما في هذه الرواية ، ويمكن أن^(١) (يياض في الأصل) .

زكاته ولكن أهابه اليوم ولأنه يجر الولاء ، وقد روى نحو هذا عن النخعي وسعيد بن جبير فإنهما قالا : لا يعتق من الزكاة رقبة كاملة لكن يعطى منها في رقبة ويعين مكاتباً ، وبه قال أبو حنيفة وصاحباؤه لأنه إذا أعتق من زكاته انتفع بولاء من أعتقه فكانت تصرف الزكاة إلى نفسه ، وأخذ ابن عقيل من هذه الرواية أن أحمد رجح عن القول بالإعتاق ، وهذا والله أعلم من أحمد إنما كان على سبيل الورع ، فلا يقتضى رجوعاً اه .

(١) يياض في الأصل ، وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره غرضه أن سبيل الله بمقتضى هذا الحديث هو سبيل الجهاد ، لأن خالداً كان وقف أدراعه في سبيل الجهاد ، وقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم : إنه في سبيل الله فعلم أنهما واحداً ، اه . وقال الحافظ : استدل بقصة خالد على جواز إخراج مال الزكاة في شراء السلاح وغيره من آلات الحرب والإعانة بها في سبيل الله بناء على أنه عليه الصلاة والسلام أجاز لخالد أن يحاسب نفسه بما حبسه فيما يجب عليه . وهى طريقة البخارى ، وأجاب الجمهور بأجوبة ، أحدها : أن المعنى أنه صلى الله عليه وسلم لم يقبل لإخبار من أخبره بمنع خالد حملاً على أنه لم يصرح بالمنع وإنما نقلوه عنه بناء على ما فهموه ، ويكون قوله تظلمونه أى بنسبةكم إياه إلى المنع ، وهو لم يمنع وكيف يمنع الفرض وقد تطوع بتحبس سلاحه وخيله ، ثانيها : أنهم ظنوا أنها للتجارة فطالبوه بزكاة قيمتها فأعلمهم عليه الصلاة والسلام بأنه لا زكاة عليه فيما حبس ، وهذا يحتاج لنقل خاص فيكون فيه حجة لمن أسقط الزكاة عن الأموال المحبسة ولمن أوجبها في عروض التجارة ، ثالثها : أنه كان نوى إخراجها عن ملكه الزكاة عن ماله ، لأن أحد

الأنصاف سبيل الله وهم المجاهدون ، وهذا يقوله من يجيز لإخراج القيم في الزكاة كالخنفية ، ومن يجيز التعجيل كالشافعية ، وقد تقدم استدلال البخاري به على إخراج العروض في الزكاة ، واستدل بقصة خالد على مشروعيه تحبيس الحيوان والسلاح ، وأن الوقف يجوز بقاءه تحت يد محتبسه ، وعلى جواز إخراج العروض في الزكاة ، وعلى صرف الزكاة إلى صنف واحد من الثمانية ، وتعقب ابن دقيق العيد جميع ذلك بأن القصة واقعة عين محتملة لما ذكر وغيره . فلا ينهض الاستدلال بها على شيء مما ذكر ، قال : ويحتمل أن يكون تحبيس خالد إرصاداً وعدم تصرف ، ولا يبعد أن يطلق على ذلك التحبيس فلا يتعين الاستدلال بذلك لما ذكر ، انتهى . وقال القسطلاني قوله : (قد احتبس) أي وقف قبل الحول (أدراعه وأعتده) التي كانت للتجارة على المجاهدين (في سبيل الله) فلا زكاة عليه فيها ، ويحتمل أنه عليه السلام لم يقبل قول من أخبره بمنع خالد ، لأنه كيف يمنع الفرض وقد تطوع بوقف خيله وسلاحه ، أو يكون عليه السلام احتسب له ما فعله من ذلك من الزكاة ، لأنه في سبيل الله وذلك من مصارف الزكاة ، لكن يلزم منه إعطاء الزكاة لصنف واحد ، وهو قول مالك وغيره ، خلافاً للشافعي في وجوب قسمتها على الأنصاف الثمانية ، وقد سبق استدلال البخاري به على إخراج العروض في الزكاة ، واستشكله ابن دقيق العيد بأنه إذا حبس على جهة معينة تعين صرفه إليها واستحقته أهل تلك الصفة مضافاً إلى جهة الحبس ، فإن كان قد طلب من خالد زكاة ما حبسه فكيف يمكن ذلك مع تعين ما حبسه لصرفه ، وإن كان طلب منه زكاة المال الذي لم يحبسه من العين والحرث والمأشية ، فكيف يحاسب بما وجب عليه في ذلك ، وقد تعين صرف ذلك الحبس إلى جهته ثم انفصل عن ذلك باحتمال أن يكون المراد بالتحبيس الإرصاد لذلك ، لا الوقف فيزول الإشكال ، اه مختصراً .

قوله : (فأغناه الله ورسوله) إضافة الإغناء (١) إلى الرسول لكونه صلى الله عليه وسلم آتاه من إبل الصدقة وغيرها ما أمر الله به .
قوله : (فيكف الله به وجهه خير له الخ) أي (٢) مالحقه من العار الديوي

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الحافظ . إنما ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه لأنه كان سببا لدخوله في الإسلام ، فأصبح غنيا بعد فقره بما أفاء الله على رسوله وأباح لأمنته من الغنائم ، وهذا السياق من باب تأكيد المدح بما يشبه الذم ، لأنه إذا لم يكن له عذر إلا ما ذكر من أن الله أغناه فلا عذره له ، وفيه التعريض بكفران النعم وتقريع بسوء الصنيع في مقابلة الإحسان ، انتهى . وبسط القسطلاني في بيان الاستثناء في قوله إلا أنه كان فقيرا الخ ، ثم قال الحافظ : أما ابن جميل فقد قيل إنه كان منافقا ثم تاب بعد ذلك ، كذا حكاه المهلب ، وجزم القاضي حسين في تعليقه أن فيه نزلت . ومنهم من عاهد الله ، الآية ، والمشهور أنها نزلت في ثعلبة ، وأما ابن جميل فلم أقف على اسمه في كتب الحديث ، لكن وقع في تعليق القاضي الحسين المروزي الشافعي وتبعه الروياني أن اسمه عبد الله ، ووقع في شرح الشيخ سراج الدين ابن الملقن أن ابن بزيمة سماه حميدا ولم أر ذلك في كتاب ابن بزيمة ، ووقع في رواية ابن جريج : أبو جهم بن حذيفة بدل ابن جميل ، وهو خطأ ياطباق الجميع على ابن جميل ، وقول الأكثر : إنه كان أنصاريا ، وأما أبو جهم بن حذيفة فهو قرشي ، فافترقا ، وذكر بعض المتأخرين أن أبا عبيد البكري ذكر في شرح الأمثال له أنه أبو جهم بن جميل ، ١٥ . قال العيني : ابن جميل بفتح الجيم ذكره الذهبي فيمن عرف بابنه ولم يسم . ١٥ . زاد القسطلاني قال ابن مندة : لم يعرف اسمه ، ١٥ . - ١٢

(٢) قال الحافظ : في الحديث الحض على التعفف عن المسئلة والتنزّه

في الاحتطاب أخف مما يلحقه في السؤال في دينه ودنياه .
قوله : (ثم قال يا حكيم النخ) وكان (١) من المؤلفة قلوبهم، حتى إذا رشح

عنها ولو امتن المرأ نفسه في طلب الرزق وارتركب المشقة في ذلك، ولولا قبح
المسئلة في نظر الشرع لم يفضل ذلك عليها ، وذلك لما يدخل على السائل من
ذل السؤال، ومن ذل الرد إذا لم يعط ولما يدخل على المستول من الضيق في
ماله إن أعطى كل سائل ، وأما قوله : خير له : فليست بمعنى أفضل التفضيل
إذ لاخير في السؤال مع القدرة على الاكتساب ، والأصح عند الشافعية أن
سؤال من هذا حاله حرام ، ويحتمل أن يكون المراد بالخير فيه بحسب اعتقاد
السائل وتسمية الذي يعطاه خيراً وهو في الحقيقة شر ، اهـ . وقال العيني : اعلم
أن مدار الأحاديث في هذا الباب على كراهية المسئلة وهي على ثلاثة أوجه .
حرام ، ومكروه ، ومباح ، فالحرام لمن سأل وهو غنى من زكاة ، أو أظهر من
الفقر فوق ما هو به ، والمكروه لمن سأل وعنده ما يمنعه عن ذلك ، ولم يظهر
من الفقر ما هو به ، والمباح لمن سأل بالمعروف قريباً أو صديقاً ، وأما السؤال
عند الضرورة فواجب لإحياء النفس ، وأدخله الداودي في المباح ، وأما
الآخذ من غير مسئلة ولا إشراف نفس فلا بأس به ، اهـ ، ثم بسط العيني في
روايات المنع عن المسئلة ، قلت : واختلفوا في حد الغنى المانع عن السؤال
كما بسط في الأوجز مع بسط الكلام على حديث الباب وسيأتى شيء من ذلك
قريباً في باب كم الغنى ، ١٢ .

(١) قال الحافظ في الإصابة : ولد قبل الفيل لثلاثة عشر سنة ، وقال
الواقدي : وذلك قبل مولد النبي صلى الله عليه وسلم بخمس سنين ، وحكى
الزبير بن بكار أن حكيماً ولد في جوف الكعبة ، قال : وكان من سادات
قريش ، وكان صديق النبي صلى الله عليه وسلم قبل المبعث ، وكان يوده ويحبه

الإيمان^(١) وحب الله ورسوله في قلبه وعظه .

قوله (وأنت غير مشرف ولا سائل) فيه دلالة على أن الحاصل بعد الإشراف^(٢) مكروه ، أيضا وأن المعروف كالمشروط (*) لما أن النفس تبقى مشرفة له فتحصل الكراهة .

بعد البعثة ولكنه تأخر إسلامه حتى أسلم عام الفتح ، وكان من المؤلفه ، وشهد حينئذ وأعطي من غنائمها مائة بعير ، ثم حسن إسلامه ، وكان قد شهد بدرأ مع الكفار ونجا مع من نجا ، وهو من عاش مائة وعشرين سنة ، شطرها في الجاهلية وشطرها في الإسلام ، اه مختصراً . وقال الكرماني : حكيم بفتح المهملة ، ابن حزام بكسر المهملة وخفة الزاي ، الأسدي المكي ، ولد في بطن الكعبة ، عاش في الجاهلية ستين سنة وفي الإسلام أيضا ستين سنة ، ومات بالمدينة سنة ستين أو أربع وخمسين ١٢٥هـ .

(١) كما يدل عليه قوله رضي الله عنه : يا رسول الله والذي بعثك بالحق لا أرزه ، الحديث ، قال الحافظ : بفتح الهمزة وإسكان الراء وفتح الزاي بعدها همزة ، أي لا أنقص ماله بالطلب منه ، وفي رواية : قلت فوالله لا تكون يدي بعدك تحت يد من أيدي العرب ، وإنما امتنع حكيم من أخذ العطاء مع أنه حقه لأنه خشي أن يقبل من أحد شيئاً فيعتاد الأخذ فيتجاوز به نفسه إلى ما لا يريد ، ففطمها عن ذلك وترك ما يريه إلى ما لا يريه ، وإنما أشهد عليه عمر لأنه أراد أن لا ينسبه أحد لم يعرف باطن الأمر إلى منع حكيم من حقه ، اه .

(٢) قال الحافظ : الإشراف بالمعجمة التعرض للشيء والحرص عليه ، من قولهم : أشرف على كذا إذا تناول له . وقيل للسكان المرتفع شرف لذلك ، وتقدير جواب الشرط أي في الترجمة فليقبل أي من أعطاه الله مع انتفاء

(*) كما هو معروف في الفقه ١٢ ز .

القيدين المذكورين فليقبل ، قال أبو داود : سألت أحمد عن إشراف النفس فقال : بالقلب ، وقال يعقوب بن محمد : سألت أحمد عنه فقال : هو أن يقول مع نفسه يبعث إلى فلان بكذا ، اه . وقال العيني : اختلف العلماء في قوله : فخذ به بعد إجماعهم على أنه أمر نذير وإرشاد . فقال بعضهم : هو نذير لكل من أعطى عطية أن يقبلها سواء كان المعنى سلطانا أو غيره ، صالحا كان أو فاسقا بعد أن كان ممن يجوز عطيته ، روى عن أبي هريرة أنه قال : ما أحد يهدي إلى هدية إلا قبلتها ، وأما أن أسأل فلا ، وعن أبي الدرداء مثله ، وقال حبيب بن أبي ثابت رأيت هدايا المختار تأتي ابن عمر وابن عباس فيقبلانها ، وقال عثمان بن عفان : جوائز السلطان لحم ظبي زكي ، وسئل أبو جعفر محمد بن علي عن هدايا السلطان فقال : إن علمت أنه من غضب وسحت فلا تقبله ، وإن لم تعرف ذلك فاقبله ، ثم ذكر قصة بريرة وقال الشارع : هو لنا هدية ، وقال : ما كان من مائهم فعليهم وما كان من مهنأ فهو لك ، وقبلها علقمة والأسود والنخعي والحسن والشعبي ، وقال آخرون : بل ذلك نذير منه أمته إلى قبول عطية غير السلطان ، فأما السلطان فإن بعضهم كان يقول حرام قبول عطيته ، وبعضهم كرهها ولم يقبل ابن سيرين ولا ابن محيريز من السلطان ، وقال ابن المنذر : كره جوائز السلطان الثوري وابن المبارك وأحمد ، وقال آخرون : بل ذلك نذير إلى قبول هدية السلطان دون غيره ، وروى عن هكرمة أنه قال : إنما لا نقبل إلا من الأمراء ، إلى آخر ما بسط العيني من أقوال السلف في ذلك ، وقال الحافظ : قال الطحاوي : ليس معنى هذا الحديث في الصدقات ، وإنما هو في الأموال التي يقسمها الإمام وليست هي من جهة الفقر ولكن من الحقوق ، فلما قال عمر : أعطه من هو أفقر إليه مني لم يرض بذلك لأنه إنما أعطاه لمعنى

قوله : (وقال إن الشمس تدنو الخ) يحتمل (١) أن يكون الراوى ذكرهما معاً وإن كانا قضيتين منفردة كل منهما عن الأخرى .

غير الفقير ، قال : ويؤيده قوله فى رواية شعيب خذه فتموله . فدل ذلك على أنه ليس من الصدقات ، وقال الطبرى : اختلفوا فى قوله : خذه بعد إجماعهم على أنه أمر نذب ، فقيل هو نذب لكل من أعطي عطية كائنا من كان ، وهذا هو الراجح يعنى بالشرطين المتقدمين ، وقيل هو مخصوص بسلطان ، وكان بعضهم يقول يحرم قبول العطية من السلطان ، وبعضهم يقول يكره ، وهو محمول على ما إذا كانت العطية من السلطان الجائر ، والكرهية محمولة على الورع ، وهو المشهور من تصرف السلف ، والتحقيق فى المسألة أن من علم كون ماله حلالاً فلا ترد عطيته ، ومن علم كون ماله حراماً فتحرم عطيته ، ومن شك فيه فالاحتياط رده وهو الورع ، ومن أباحه أخذ بالأصل ، قال ابن المنذر : واحتج من رخص فيه بأن الله تعالى قال فى اليهود : «أكلون للسحت» ، وقدرهن الشارع درعه عند يهودى مع علمه بذلك ، وكذلك أخذ الجزية منهم مع العلم بأن أكثر أموالهم من ثمن الخمر والخنزير والمعاملات الفاسدة ١٢٥١ .

(١) وإليه يظهر ميل الحافظ إذ قال : قوله مزعة لحم بنضم الميم وحكى كسرهما وسكون الزاى بعدها مهملة ، أى قطعة ، قال ابن التين : ضبطه بعضهم بفتح الميم والزاى ، والذي أحفظه عن المحدثين الضم ، قال الخطابى : يحتمل أن يكون المراد أنه يأتى ساقطاً لا قدر له ولا جاء أو يعذب فى وجهه حتى يسقط لحمه لمشكلة العقوبة فى مواضع الجناية من الأعضاء لكونه أذل وجهه بالسؤال ، أو أنه يبعث وجهه عظم كله فيكون ذلك شعاره الذى يعرف به ١٥٠ . والأول صرف للحديث عن ظاهره ، وقد يؤيده ما روى مرفوعاً لا يزال العبد يسأل وهو غنى حتى يخلق وجهه ، فلا يكون له عند الله وجه ، ومال المهلب إلى حمله

قوله : (حتى يبلغ العرق نصف الأذن) أى ^(١) من بعضهم .
 قوله : (وليس له غنى) أى ما يغنيه ^(٢) عن المسئلة ويثني عنها ، وهو
 ما يمكن له إنفاق حاجته الحاضرة به ، وهو قوت يوم ، فإن المرأ بعد حصوله

على ظاهره وإلى أن السرفيه أن الشمس تدنو يوم القيامة ، فإذا جاء لالحم بوجهه
 كانت أذية الشمس له أكثر من غيره ، اهـ . وبهذا تظهر مناسبة لإيراد هذا
 الطرف من حديث الشفاعة عقب هذا الحديث ، انتهى كلام الحافظ . فظاهر
 كلامه أنهما حديثان ، ويؤيده أيضا تعليق على الآتي قريبا إذ ذكر فيه حديث
 المسألة فقط دون الزيادة ١٢ .

(١) ففي المشكاة برواية مسلم عن المقداد قال : سمعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يقول : تدنى الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار
 ميل ، فيكون الناس على قدر أعمالهم في العرق ، فمنهم من يكون إلى كميته ومنهم
 من يكون إلى ركبته ومنهم من يكون إلى حقويه ومنهم من يلجمهم العرق إلجاما ،
 وأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده إلى فيه ١٢ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره إلى دفع ما يرد على الإمام البخارى أنه ترجم
 بقوله : «وكم الغنى» ، ولم يذكر له حديثا ، قال الكرماني : فإن قلت ليس في هذه
 الأحاديث ما يدل على كمية الغنى ، وهو من جملة الترجمة . قلت يحتمل أن البخارى
 حيث ذكر ذلك في الترجمة ولم يذكر في الباب حديثا يدل عليه أراد الإشعار
 بأنه لم يجد حديثا دالا بشرطه ، وأن ما نقلوه فيه من الأحاديث ليس على
 شرطه ، وذلك كما روى محي السنة في «حسان المصاييح» ، أنه صلى الله عليه وسلم
 قال : من سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من النار قالوا : يا رسول الله
 وما يغنيه ؟ قال : قدر ما يغديه ويعشيه ، وفي رواية شيع يوم وليلة
 وفي أخرى : خمسون درهما أو قيمتها ، وفي أخرى : أوقية أو عدلها .

و یحتمل أن یستفاد من لفظ غنی یغنیه ، فإن معناه شیء یقع موقعا من حاجته ، فن له ذلك فهو الغنی اه . وإلى ذلك أشار الشیخ قدس سره فی كلامه كما ترى ، وإلیه مال السندی إذ قال قوله كم الغنی ، أى : أى قدر من الغنی یحرم به السؤال ، وكأنه استنبط من قول النبی صلی الله علیه وسلم من غنی یغنیه أن ما یغنی الإنسان أى یسد حاجته كقوت الیوم فهو غنی یحرم السؤال ، وكتب مولانا محمد حسن المسکی فی تقريره قوله باب قول الله تعالى : لا یسألون .. الخ غرضه إثبات أن السؤال حرام ، وإثبات أن الغنی الذی یحرم معه السؤال ما مقداره ؟ وقوله : (یغنیه) وهو قوت یوم وليلة ، فعلم أنه لو وجد ما یغنیه یحرم له السؤال ، قوله : (لیس له غنی) فعلم أنه لو كان له غنی ، أى یدفع حاجته بالفعل یحرم له السؤال لعدم كونه مسکینا قوله : (ولا یسأل الناس) فعلم أن السؤال حرام ، فلذلك مدح بالإمتناع منه ، قوله : (لا یستطیعون) فعلم أن من یستطیع ضربا ، فله نوع من الغنی یغنیه عن السؤال ، فلا یحل له السؤال ، قوله : (ولكن المسکین الخ) فعلم أن الأول (*) له نوع من الغنی فهو أحق من الأول بالعطاء وإن كان الأول أيضا لا یحرم له السؤال ، فعلم أن درجات الغنی متفاوتة أعلاه ما یحرم السؤال وأخذ الزكاة ، ثم ما یحرم السؤال دون أخذ الزكاة ، ثم ما لا یحرم السؤال ولا أخذ الزكاة ، لكنه یقلل استحقاقه للإعطاء إلیه ، ثم لیس بعده غنی أصلا ، بل بعده الفقر الكامل ، كما أشار إلیه بقوله : ولكن المسکین الخ اه . وقال الحافظ : اللام التي فی قوله لقول الله تبارک وتعالی لام التعلیل ، لأنه أورد الآية تفسیرا لقوله فی الترجمة : وكم الغنی ؟ وكأنه یقول :

(*) كذا فی الأصل وفيه سبقة علم ظاهر ، وللمنی واضح ١٢ ز .

وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ولا يجد غنى يغنيه، مبين لقدر الغنى لأن الله تعالى جعل الصدقة للفقراء الموصوفين بهذه الصفة أى من كان كذلك فليس بغنى ومن كان بخلافها فهو غنى، فحاصله أن شرط السؤال عدم وجدان الغنى لوصف الله الفقراء بقوله لا يستطيعون ضرباً في الأرض إذ من استطاع ضرباً فيها فهو واجد لنوع من الغنى، وأما قول المصنف في الترجمة: «وكم الغنى؟ فلم يذكر فيه حديثاً صريحاً، فيحتمل أنه أشار إلى أنه لم يرد فيه شيء على شرطه، ويحتمل أن يستفاد المراد من قوله في حديث أبي هريرة «الذي لا يجد غنى يغنيه، فإن معناه لا يجد شيئاً يقع موقعاً من حاجته، فن وجد ذلك كان غنياً، وقد ورد فيه ما أخرجه الترمذى وغيره من حديث ابن مسعود مرفوعاً «من سأل الناس وله ما يغنيه جاء يوم القيامة ومسأله في وجهه خموش، قيل: يا رسول الله وما يغنيه؟ قال: خمسون درهماً أو قيمتها من الذهب، وتكلم الحافظ على إسناده، وفي حديث أبي سعيد عند النسائي: «من سأل وله أوقية فقد ألحف، وقد أخرجه ابن حبان في صحيحه بلفظ فهو الملحف، وعن سهل بن الحنظلية قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من النار فقالوا: يا رسول الله وما يغنيه؟ قال: قدر ما يغديه ويعشيه، أخرجه أبو داود وصححه ابن حبان، قال الترمذى: في حديث ابن مسعود: «والعمل على هذا عند بعض أصحابنا كالثوري وابن المبارك وأحمد وإسحاق، قال: «ووسع قوم في ذلك، فقالوا: إذا كان عنده خمسون درهماً أو أكثر وهو محتاج فله أن يأخذ من الزكاة، وهو قول الشافعى وغيره من أهل العلم، وقال الشافعى قد يكون الرجل غنياً بالدرهم مع الكسب، ولا يغنيه الألف مع ضعفه في نفسه وكثرة عياله، وفي المسألة مذاهب أخرى، أحدها قول أبي حنيفة إن الغنى من

ملك نصابا فيحرم عليه أخذ الزكاة ، واحتج بحديث ابن عباس في بعث معاذ إلى اليمن ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم له : «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» فوصف من تؤخذ منه الزكاة بالغنى ، وقد قال لا تحل الصدقة لغنى ، ثانيها أن حده من وجد ما يغديه ويعشيه على ظاهر حديث سهل بن الحنظلية : حكاها الخطابي عن بعضهم ، ومنهم من قال وجهه من لا يجد غداء ولا عشاء على دائم الأوقات ، ثالثها أن حده أربعون درهما ، وهو قول أبي عبيد بن سلام على ظاهر حديث أبي سعيد ، وهو ظاهر من تصرف البخارى لأنه أتبع ذلك قوله «لا يسألون الناس إلحافا» اه كلام الحافظ مختصرا ، قلت : ومسألة الحنفية في ذلك واضحة جدا فإنهم جعلوا الغنى ثلاثة أنواع أحدها ما يوجب الزكاة ، والثاني ما يحرم أخذ الزكاة ، والثالث ما يحرم السؤال ، أما الأولان فهما ملك نصاب موجب للزكاة إلا أن الأول أى الإيجاب يكون بعد تمام الحول ، والثاني يكون بمجرد الملك بدون شرط حولان الحول ، وأما النوع الثالث وهو الذى يحرم السؤال أن يكون له قوت يومه وما يستر عورته كما بسط في الأوجز في كتاب الزكاة ، وفي آخر الكتاب في باب التعفف عن المسألة ، وأما غير الحنفية فقد يختلط كلامهم في الغنى المانع عن أخذ الصدقة والمانع عن السؤال ، فقد قال المغنى : اختلف العلماء في الغنى المانع عن أخذها ، ونقل عن أحمد فيه روايتان أظهرهما أنه ملك خمسين درهما أو قيمتها من الذهب أو وجود ما تحصل به الكفاية على الدوام من كسب أو تجارة أو نحو ذلك ، ومن ملك من الحبوب أو السائمة أو غيرها ما لا تحصل به الكفاية لم يكن غنيا وإن ملك نصابا ، هذا هو الظاهر من مذهبه ، وهو قول الثورى وابن المبارك وإسحاق ، والرواية الثانية أن الغنى ما تحصل به الكفاية ، فإذا لم يكن محتاجا حرمت عليه الصدقة ،

في غنية عن المسئلة . وهو دال على مقدار^(١) الغنى المأخوذ في أجزاء الترجمة .

قوله : (خشية أن يكب في النار) ، وهو أعم من يدخلها للخلود فيها بارتداده ، أو يدخلها لا للخلود لما ارتكبه من السؤال الحرام ، وبذلك تظهر^(٢) الترجمة .

وإن لم يملك شيئا وإن كان محتاجا حلت له الصدقة وإن كان ملك نصابا ، والأثمان وغيرها في هذا سواء ، وهو قول مالك والشافعي لقوله صلى الله عليه وسلم لقيصة لا تحل المسئلة إلا لأحد ثلاثة ، الحديث ، رواه مسلم وأبو داود فمد إاحه المسئلة إلى إصابة القوام أو السداد ثم يجوز أن تحرم المسئلة ولا يحرم أخذ الصدقة إذا جاءته من غير مسئلة فإن المذكور في الحديث تحريم المسئلة فنقتصر عليه اه . مختصرا من الأوجز ، وفي الأوجز أيضا في موضع آخر في حديث من سأل منكم وله أوقية الحديث ، قال الباجي : هذا إنما يكون في السؤال دون الأخذ ، قال الشيخ أبو بكر : تحل الصدقة يريد الزكاة لمن له خمسة أواق وإن كانت واجبة عليه زكاتها إذا كان ذا عيال ، وقال النووي في باب النهى عن المسئلة : اختلف أصحابنا في مسئلة القادر على الكسب على وجهين : أحدهما أنه حرام لظاهر الأحاديث ، والثاني : حلال لثلاثة شروط أن لا يذل نفسه ، ولا يلح في السؤال ، ولا يؤذى المستول فإن فقد أحد هذه الشروط فهو حرام بالاتفاق اه مختصرا ١٢ .

(١) أى فيحصل به المطابقة بقوله في الترجمة وكم الغنى ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ في التوجيه فإن ظاهر ترجمة الباب أنها في المسلمين ، وقال الحافظ في الفتح : وموضع الترجمة منه قوله في الرواية الثانية فجمع بين عنق وكتفى إلخ وسياقه يشعر بأنه صلى الله عليه وسلم كره منه إلحاحه عليه في المسئلة

(باب خرص^(١) التمر)

ويحتمل أن يكون من جهة المشفوع أن له (*) ترك السؤال فمدح اه . وقال العيني : مطابقتها بالترجمة من حيث أن الرجل الذي تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أيضا ترك السؤال أصلا مع مراجعة سعد رضى الله عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بسببه ثلاث مرات ، وما أفاده الشيخ من الاحتمال الأول جزم به الحافظ فيما تقدم في كتاب الإيمان فإن الإمام البخارى ذكر حديث الباب في باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة الخ قال الحافظ : ومحصل القصة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يوسع العطاء لمن أظهر الإسلام تألفا فلما أعطى الرهط ، وهم من المؤلفة وترك جعيلا وهو من المهاجرين مع أن الجميع سألوه خاطبه سعد في أمره لأنه كان يرى أن جعيلا أحق منهم لما اختبره منه دونهم ، ولهذا راجع فيه أكثر من مرة فأرشده النبي صلى الله عليه وسلم إلى أمرين أحدهما إعلامه بالحكمة في إعطاء أولئك وحرمان جعيل مع كونه أحب إليه من أعطى ، لأنه لو ترك إعطاء المؤلف لم يؤمن ارتداده فيسكون من أهل النار ، ثانيهما إرشاده إلى التوقف عن الثناء بالامر الباطن دون الثناء بالامر الظاهر فوضح بهذا فائدة رد الرسول صلى الله عليه وسلم على سعد ، وأنه لا يستلزم محض الإنكار عليه ؛ بل كان أحد الجوابين على طريق المشورة بالأولى ، والآخر على طريق الاعتذار اه ١٢ .

(١) بسط الكلام على هذا الباب في الأوجز ، وجملته أن الخرص - بفتح المعجمة وقد تكسر وسكون الراء بعدها صاد مهملة - من بابي نصر وضرب هو حذر ما على النخلة وغيرها من الثمرة ، قال ابن رشد في البداية : أما تقدير النصاب بالخرص واعتباره به فجمهور العلماء على إجازته في النخيل والأعناب

أراد بذلك إثبات جوازه باعتباره في نفسه حتى يجوز في العشر والعريه
وغيرهما من الصدقات ، ولا ينافيه عروض حرمة البيع بالحرص بعارض شبهة
الربى حيث تلزم والله أعلم .

حين يبدو صلاحها لضرورة أن يخلى بينها وبين أهلها يأكلونها رطباً ، وقال
داود : لا حرص إلا في النخل فقط ، وقال أبو حنيفة وصاحبه : الحرص
باطل وعلى رب المال أن يؤدي عشر ما تحت يده زاد على الحرص أو نقص ،
والسبب في اختلافهم معارضة الأصول الأثر الوارد في ذلك ، وهو ما روى أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرسل عبد الله بن رواحة إلى خير فيحرص
عليهم النخل ، وأما الأصول التي تعارضه فلأنه من باب المزاينة المنهى عنها
وهو بيع الثمر في رهوس النخل بالتمر كيلا ، ولأنه أيضاً من باب بيع الرطب
بالتمر نسبة فيدخله المنع من التفاضل ومن النسبة ، وكلاهما من أصول الربا ،
فلما رأى الكوفيون هذا مع أن الحرص الذى كان يحرص على أهل خير
لم يكن للزكاة ، قالوا : يحتمل أن يكون تخميناً ليعلم ما بأيدي كل قوم من الثمار
إلى آخر ما بسط الكلام على ذلك في الأوجز ، مع بيان الاختلاف بينهم
في فروع هذا الباب ، مثلاً يختص بالنخل أو يلحق به العنب أيضاً ، أو يعم
كل ما ينتفع به رطباً وجافاً ، وبالأول قالت الظاهرية ، والثاني قال الجمهور ،
وإلى الثالث نحا البخارى . وذكر ابن العربى في المعارضة أحاديث الحرص ،
ثم قال : ليس في الحرص حديث صحيح إلا واحد ، وهو المتفق عليه : خرج
النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فر على حديقة امرأة فقال : احرصوها
الحديث ، ويليهِ حديث ابن رواحة في الحرص على اليهود ، واتفق أبو حنيفة
وأصحابه على أن الحرص بدعة . وأعجبوا المساعدة الثورى لهم على ذلك مع معرفته
بالسنن وتمكنه في بمجوحة الأخبار ، وتعلقوا في ذلك بالنهى عن المزاينة ،

قوله : (فقام رجل) بيان (١) لواقعة وليس فيه تصريح أنه من رجاله صلى الله عليه وسلم أو غيرهم ، والظاهر أنه ليس من الصحابة بل كان من غيرهم ، والمقصود بيان شدة الريح ، وفائدة النهى عن قيامهم بأنفسهم وإقامة رواحهم .

وقال علماؤنا : يخرص النخل والكرم ، زاد الشافعى فى أحد قوليه والزيتون ، وأما الحبوب فاتفقوا على أنها لا تخرص ، وهذه المسألة عسيرة جداً ، لأنه صلى الله عليه وسلم ثبت عنه خرص النخل ، ولم يثبت عنه خرص الزيتون وكان كثيراً فى حياته وفى بلاده ، ولم يثبت عنه خرص النخل لأخذ الحق إلا عن اليهود لأنهم كانوا غير أمناء فخرص عليهم أما المسلمون فلا يخرص عليهم ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى المسوى : قالت الحنفية : الخرص ليس بشئ ، وأولوا ما روى من ذلك أنه كان تخويفاً على الأكلة لئلا يخونوا ، ١٥ . هذا هو المعروف من مذهب الحنفية ، ومال شيخنا الكنكروهى إلى جوازه فى العشر والغرية كما ترى ، ونهت على ذلك على هامش الكوكب الدرى أيضا ١٢

(١) قال الحافظ : وفى رواية الإسماعيلي من طريق عفان عن وهيب : ولم يقم فيها أحد غير رجلين ألقتهما بجبل طى ، وفيه نظر بيته رواية ابن اسحق ولفظه : ففعل الناس ما أمرهم إلا رجلين من بنى ساعدة خرج أحدهما لحاجته ، وخرج آخر فى طلب بعير له فأما الذى ذهب لحاجته فإنه خنق على مذهبه ، وأما الذى ذهب فى طلب بعيره فاحتملته الريح حتى طرحته بجبل طى ، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ألم أنحكم أن يخرج رجل إلا ومعه صاحب له ، ثم دعا للذى أصيب على مذهبه فشق ، وأما الآخر فإنه وصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم من تبوك ، ولم أقف على اسم الرجلين المذكورين ، وأظن ترك ذكرهما وقع عمداً فقد وقع فى آخر حديث ابن إسحاق أن عبد الله بن أبى بكر حدثه أن العباس بن سهل سقى الرجلين ، ولكنه استكتمنى إياهما ، قال : وأبى عبد الله أن يسميهما لنا ١٢٥١ .

قوله : (قال ابن بكار كلمة معناه أشرف الخ) يعنى ^(١) أن حاصل عبارته كان ' فلما أشرف إلا أنى نسبت ما قاله مكان أشرف فكلمة لما ظرف لقوله أشرف لا لقوله قال فافهم .

قوله (بخير دور الأنصار) والخيرية باعتبار قدم الإسلام وسبقة النصره قوله : (لم يوقت الخ وبين في هذا) وأنت ^(٢) تعلم ما فيه فإن رواية ابن عمر ليس فيها إبهام حتى يكون حديث أبى سعيد تفسيراً له فإن معناهما ظاهر

(١) قال الكرماني: كلمة ' فلما ، مقول ابن بكار ، ولفظ . قال ابن بكار ، مقول البخارى ، ا هـ . قال الحافظ: ابن بكار هو سهل شيخ البخارى ، فيسكن البخارى شك في هذه اللفظة فقال هذا . وقد رواه أبو نعيم في المستخرج عن أبى مسلم وغيره عن سهل فذكرها بهذا اللفظ سواء ، ا هـ . وهو مراد الشيخ قدس سره بقوله : ظرف لقوله أشرف ، أى لفظ لما تعلقه بقوله أشرف لا بقوله قال ابن بكار ، ١٢ (٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح جدا لا غبار عليه ، قال العيني :

بظاهر الحديث المذكور أى حديث ابن عمر أخذ أبو حنيفة رضى الله عنه لأنه صلى الله عليه وسلم لم يقدر فيه مقداراً فدل على وجوب الزكاة في كل ما يخرج من الأرض ، قل أو أكثر ، فإن قلت هذا الحديث يحمل يفسره قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، قلت : لا نسلم أنه يحمل فإن الحمل مالا يعرف المراد بصيغته ، لا بالتأمل ولا بغيره ، وهذا الحديث عام فإن كلمة ما من ألفاظ العموم ، فإن قلت سلمنا أنه عام ولكن الحديث المذكور خصصه ، قلت : إجراء العام على عمومه أولى من التخصيص . لأن فيه إخراج بعض دماء تناوله العام أن يكون مراداً ، ثم بسط العيني اختلاف العلماء في تلك المسألة على تسعة أقوال ، وبسط الكلام على المسألة في الأوجز أيضاً ، وفيه اختلفوا في المراد بالصدقة ، أى في حديث أبى سعيد ، فقال الجمهور : المراد بها العشر ، وحكى عن الإمام أبى حنيفة ومن معه : أن المراد بها أيضاً الزكاة كالأولين والمنق

زكاة التجارة، وتوضيح ذلك أن نصاب الجبوب والثمار خمسة أوسق لهذا الحديث عند الشافعى ومالك وأحمد وأبى يوسف ومحمد وداود الظاهرى إلا أنهم اختلفوا فى ذلك فيما لا يكال ولا يوسق، فقال داود: إن كل ما يدخل فيه الكيل يراعى فيه النصاب وما لا يدخل فيه الكيل فى قليله وكثيره الزكاة، قال الحافظ وهو نوع من الجمع بين الحديثين، واختلف غير داود فيما لا يوسق ولا يكال كما بسط فى الأوجز، وقال أبو حنيفة ومن معه: إن حديث أبى سعيد محمول على زكاة التجارة، وهم: عمر بن عبد العزيز ومجاهد وإبراهيم النخعى وغيرهم، واستدلوا بما روى من أحاديث العموم من العشر فيما سقت السماء، ونصف العشر فيما سقى بالنضح، بسطها العيني ثم قال: وهذه الأحاديث كلها مطلقة وليس فيها فصل، قال ابن رشد: سبب الخلاف فى ذلك معارضة العموم الخصوص والحديثان ثابتان فمن رأى أن الخصوص يبنى على العموم قال: لا بد من النصاب، ومن قال هما متعارضان إذا جهل المتقدم، ومن رجع للعموم قال: لا نصاب، اهـ. قلت: واستدل للحنفية بالرواية الخاصة أيضا بمقابلة الخاص، وهى ما رواه الطحاوى عن جابر ابن عبد الله مرفوعاً وفى كل عشرة أقتاء قنو يوضع فى المساجد للمساكين، وترجم البخارى فى صحيحه باب تعليق القنو فى المسجد، قال الحافظ بعد ذكر حديث عوف: وفى الباب أيضاً حديث آخر أخرجه ثابت فى الدلائل بلفظ: أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر من كل حائط بقنو يعلق فى المسجد يعنى للمساكين. وفى رواية له وكان عليها معاذ بن جبل، اهـ. قال ابن العربى: أقوى المذاهب مذهب أبى حنيفة دليلاً وأحوطها للمساكين وأولاهما قياماً شكراً لنعمة الله، وعليه يدل عموم الآية والحديث، قلت: وأجابوا عن حديث أبى سعيد بعشرة أجوبة بسطت فى الأوجز، الأول أنه منسوخ. قال العيني ومن الأصحاب:

مفسر^(١) لا يفتقر إلى بيان فالروايتان تثبتان أمرين كل منهما أمراً فلا حاجة إلى حمل إحداهما على الأخرى ، وأما قوله : والزيادة مقبولة فسلم لا ريب فيه فإن زيادة الثقة مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو أوثق منه ولكنه لا يفيد المؤلف لأن الزيادة في حديث ابن عمر لا في رواية أبي سعيد ، وذلك لأن ما دون خمسة أوسق لم يتناوله رواية أبي سعيد فنفي العشر فيه بمفهوم المخالفة واللقب عند قائله وتناوله رواية ابن عمر وأثبت العشر فيه ، فالزيادة المعنوية وزيادة إثبات الحكم في حديث ابن عمر فيقبل لما مهده المؤلف من القاعدة ،

من جعله منسوخاً ، ولهم في تقريره قاعدة فقالوا : إذا ورد حديثان أحدهما عام والآخر خاص فإن علم تقديم العام على الخاص خص العام به . وإن علم تقديم الخاص ينسخ بالعام ، قال محمد بن شجاع : هذا إذا علم التاريخ أما إذا لم يعلم فإن العام يجعل آخراً لما فيه من الاحتياط ، وههنا لم يعلم تاريخه فيجعل العام آخراً والثاني أنها أخبار آحاد لا تقبل في مقابلة الكتاب وهو العموم ، الثالث ما قاله الجصاص إذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خبران ، واتفق الفقهاء على استعمال أحدهما ، واختلفوا في استعمال الآخر فالمتفق على استعماله قاض على المختلف فيه ، والرابع ما قال أيضاً إن فيما سقت السماء العشر عام في إيجابه في الموسوق وغيره وخبر خمسة أوسق خاص في الموسوق دون غيره فغير جائز أن يكون بيانا للأول لأن حكم البيان أن يكون شاملاً لجميع ما اقتضى البيان إلى آخر ما بسط في الأوجز من الأجوبة العشرة ، وأوجه الأجوبة عندي أن حديث أبي سعيد محمول على ما يأخذه العاشر يعني أن ما دون خمسة أوسق يؤدونه بأنفسهم ولا يجب رفعه إلى بيت المال ، ١٢

(١) وكتب مولانا حسين على الفنجاني في تقريره : قوله هذا أي حديث ذي الأوسق : تفسير لقوله فيما سقت . ومدعا البخاري الرد على الحنفية فيقول

وكذلك تمثيله لذلك برواية بلال لا يصح فإنه ليس في شيء من المفسر والمبهم ولا من زيادة الثقة بل اختيار رواية بلال إنما هو مبنى على قاعدة أخرى وهو أن المثبت أولى من النافي ، فإن أراد بقوله الزيادة مقبولة هذا المعنى فلا يفيد أيضاً لأن المثبت إنما هو حديث ابن عمر رضى الله عنهما حيث أثبت العشر في ما دون خمسة أوسق لاحديث أبى سعيد فلزم العمل على مقتضى تلك القاعدة أيضاً برواية ابن عمر رضى الله عنهما فيجب العشر فيما دون خمسة أوسق .

قوله : (فإن العائد في هبته كالعائد في قبته) والعود^(١) هنا لازم أيضاً ولو في بعض أجزائه وذلك لأن البائع يبيعه من الواهب المتصدق برخص ، فالقدر الذى أسقطه من القيمة يعد مرجوعاً فيه حكماً فالأولى التزهر .

إن الثانى مفسر فيؤخذ به ، قلنا ليس دماءً بجملاً بل هو عام يتضمن جميع الأفراد وقوله : لأنه لم يوقت في الأول والثانى مقيد ، وفي الثانى زيادة القيد فيؤخذ به ، قلنا : لو سلم أن الأول مطلق والثانى مقيد فقاعدتنا إبقاؤهما على حالهما ، وأما قوله : والزيادة مقبولة ، فالمراد منه ذكر ما لم يذكر الراوى الأول ولا يخالفه كالفقرة الزائدة ، وهنا الأول العام يقتضى الحكم في كل الأفراد ، وأيضاً أن الزيادة في الأول حيث يثبت الحكم فيما لا يثبت الثانى والبخارى نظر إلى اللفظ ، وأما تمثيله بقوله صلى أو لم يصل فأخذ بالأول المثبت فنقول هو بالنظر إلى اعتبار المثبت وهاهنا الأول مثبت في أقل من خمسة أوسق والثانى نافي فيؤخذ بالمثبت ، ١٢٥١ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر . قال الحافظ في الفتح : وسمى شراؤه برخص عوداً في الصدقة من حيث أن الغرض منها ثواب الآخرة فإذا اشتراها برخص فكأنه اختار عرض الدنيا على الآخرة مع أن العادة تقتضى بيع مثل ذلك برخص لغير المتصدق فكيف بالمتصدق فيصير راجعاً في ذلك المقدار

الذى سوح فيه ، ثم أفاد ابن سعد فى الطبقات أن اسم هذا الفرس الورد وأنه كان تميم الدارى فأهداه للنبي صلى الله عليه وسلم فأعطاه لعمر ، ولم أقف على اسم الرجل الذى حمله عليه اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب على حديث الباب بترجمتين الأولى قوله : هل يشتري الرجل صدقته ، والثانية بقوله : لا بأس أن يشتري صدقة غيره ، قال الحافظ : قد يستدل له بقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث : لا تعد ، وقوله : العائد فى صدقته ، ولو كان المراد تعميم المنع لقال لا تشتروا الصدقة مثلاً . قلت : لا خلاف فى جواز شراء الرجل صدقة غيره لقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث المشهور : لا تحل الصدقة لغنى إلا الخمسة ، وفيه أو لرجل اشتراها بماله ، وقال الميىنى : وفى قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث بريرة هو لها صدقة ولنا هدية فإذا كان هذا جائزاً بغير عوض فبالعوض أجوز ، اهـ . وأما الجزء الأول من الترجمة وهو قوله : هل يشتري الرجل الخ قال الحافظ : قال الزين بن المنير : أورد الترجمة بالاستفهام لأن تنزيل حديث الباب على سببه يضعف معه تعميم المنع لاحتمال تخصيصه بالشراء بدون القيمة لقوله : وظننت أنه يبيعه برخص ، وكذا إطلاق الشارع العود عليه ، بمعنى أنه فى معنى رجوع بعضها إليه بغير عوض ، قال : وقصد بهذه الترجمة التنبيه على أن الذى تضمنته الترجمة التى قبلها من جواز بيع الثرة قبل إخراج الزكاة ، ليس من جنس شراء الرجل صدقته ، والفرق بينهما دقيق ، وقال ابن المنذر : ليس لأحد أن يتصدق ثم يشتريها لأننى الثابت ويلزم من ذلك فساد البيع إلا إن ثبت الإجماع على جوازه ، اهـ . قلت : والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بلفظ الاستفهام فى الترجمة إلى اختلاف مشهور فى هذه المسئلة كما بسط فى الأوجز ، وفيه : قال أن

الملك : ذهب بعض العلماء إلى أن شراء المتصدق صدقته حرام لظاهر هذا الحديث ،
والأكثر على أنها كراهة تنزيه ، لكون القبح فيه لغيره وهو أن المتصدق
عليه ربما يسامح للمتصدق في الثمن فيكون كالعائد في صدقته في ذلك المقدار الذى
سومح فيه ، قال النووي : نهى تنزيه لا تحريم فيكره لمن تصدق بشئ أن يشتريه
من دفعه إليه أما إذا ورثه أو انتقل إلى ثالث ثم اشتراه منه المتصدق فلا كراهة
فيه ، هذا مذهبنا ومذهب الجمهور ، وقال جماعة من العلماء : النهى عن شراء
صدقته للتحريم ، قال الموفق : ليس لمخرج الزكاة شراؤها من صارت إليه وهو
قول الحسن وقتادة ومالك ، وقال أصحاب مالك : إن اشتراها لم ينقض البيع ،
وقال الشافعى وغيره : يجوز لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغنى
إلا الخمسة ، الحديث ، ولنا ما روى عمر أنه قال حملت على فرس ، الحديث ،
وقال ابن بطال : كره أكثر العلماء شراء الرجل صدقته وهو قول مالك والكوفيين
والشافعى ، سواء كانت الصدقة فرسا أو تطوعا ، فإن اشترى أحد صدقته لم
يفسخ بيعه ، وأولى به التنزه عنها ، قال ابن المنذر : رخص في شراء الصدقة الحسن
وعكرمة وربيعة والأوزاعى ، وقال ابن القصار : قال قوم : لا يجوز لأحد أن
يشتري صدقته ويفسخ البيع ، ولم يذكر قائل ذلك وكأنه يريد به أهل الظاهر ،
وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال ، قال ابن التين : وشذت فرقة
من أهل الظاهر ، فكرهت أخذها بالميراث ورأوه من باب الرجوع في الصدقة
وهو سهو ، لأنها تدخل قهراً وإنما كره شراؤها لثلاثيها المصدق بها عليه فيصير
عائدا في بعض صدقته ، وقال الباجى : أجاز بعض العلماء شراء الرجل صدقته ،
وكرهه بعض فإن نزل عندنا لم نفسخه ، وبهذا قال القاضى أبو محمد ، وهو قول
أن حنيفة والشافعى ، وقال الشيخ أبو اسحاق : يفسخ الشراء لنهى النبي

قوله : (كخ كخ) كلمة يعبر^(١) بها عند تقبيح ما فعله الصبي كقولنا : جهى
جهى وجر وجر .

عليه الصلاة والسلام ، والقولان يتخرجان من المذهب ، انتهى - مافى الأوجز
ملخصاً ١٢ .

(١) قال الكرماني : بفتح الكاف وكسرها وتسكين الحاء ، ويجوز كسرها
مع التنوين . كلمة يزجر بها الصبيان أى اتركه وارم به ، وأشار البخارى فى
باب من تكلم بالفارسية إلى أنها أعجمية معربة ، انتهى - وقال الحافظ : بفتح
الكاف وكسرها وسكون المعجمة مثقلاً ومخففاً وبكسر الحاء منونة وغير منونة ،
فيخرج من ذلك ست لغات ، والثانية تؤكد للأولى كلمة تقال لردع الصبي عند
تناوله ما يستقدر . قيل عربية ، وقيل أعجمية ، وزعم الداودى أنها معربة اه
زاد القسطلانى قال ابن مالك فى التسهيل : إنها من أسماء الأفعال ، وفى التحفة
إنها من أسماء الأصوات ، وبه قطع ابن هشام فى حواشيه على التسهيل ، اه
ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب ما يذكر
فى الصدقة للنبي صلى الله عليه وسلم وآله ، قال الحافظ : لم يعين الحكم لشبهة
الاختلاف فيه ، قلت : وفى الباب مسألان : الأولى حكم الصدقة على النبي
صلى الله عليه وسلم ، قال الحافظ كان يحرم على النبي صلى الله عليه وسلم صدقة
الفرص والتطوع كما نقل فيه غير واحد ، منهم الخطاى الإجماع ، لكن حكم
غير واحد عن الشافعى رضى الله عنه فى التطوع قولاً ، وكذا فى رواية عز
أحد ولفظه فى رواية الميمونى : لا يحل للنبي صلى الله عليه وسلم وأهل بيته
صدقة الفطر وزكاة الأموال والصدقة يصرفها الرجل على محتاج يريد بها وجا
الله ، فأما غير ذلك فلا ، أليس يقال كل معروف صدقة . قال ابن قدامة

ليس ما نقل عنه من ذلك بواضح الدلالة ، وإنما أراد أن ما ليس من صدقة الأموال كالقرض والهدية وفعل المعروف كان غير محرم ، قال الماوردى : يحرم عليه كل ما كان من الأموال متقوما ، وقال غيره : لا تحرم عليه الصدقة العامة كياه الآبار والمساجد . واختلف هل كان تحريم الصدقة من خصائصه صلى الله عليه وسلم دون الأنبياء ، أو كلهم سواء في ذلك اهـ . قال الموفق : الظاهر أن الصدقة جميعها كانت محرمة عليه صلى الله عليه وسلم ، فرضها ونفلها ، لأن اجتنابها كان من دلائل نبوته وعلاماتها ، ففي حديث إسلام سلمان الفارسي أن الذى أخبره عن النبى صلى الله عليه وسلم ووصفه قال : « يا كل الهدية ولا يأكل الصدقة » ، وقال أبو هريرة : كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا أتى بطعام سأل عنه فإن قيل صدقة قال لأصحابه : « كلوا ولم يأكل » ، الحديث أخرجه البخارى وقال عليه الصلاة والسلام : « إنى لأقلب إلى أهلى فأجد التمرة ساقطة فأرفعها لآكلها ثم أخشى أن تكون صدقة فألقها » ، رواه مسلم ، وقال صلى الله عليه وسلم : « إنا لا تحل لنا الصدقة » ، ولأن النبى صلى الله عليه وسلم كان أشرف الخلق وكان له من المغانم خمس الخمس والصفى ، فحرم نوعى الصدقة فرضها ونفلها ، وآله دونه فى الشرف ، ولهم خمس الخمس وحده فحرموا أحد نوعيها وهو القرض ، وقد روى عن أحمد أن صدقة التطوع لم تكن محرمة عليه ، ثم ذكر قول الميمونى المذكور ثم قال : الصحيح أن هذا لا يدل على إباحة الصدقة له وإنما أراد أن ما ليس من صدقة الأموال على الحقيقة كالقرض والهدية وفعل المعروف غير محرم عليه ، لكن فيه دلالة على التسوية بينه وبين آله فى تحريم صدقة التطوع عليهم ، لقوله بأن الصدقة على المحتاج يريد بها وجه الله محرما عليهما وهذا هو صدقة التطوع فصارت الروايتان فى تحريم صدقة التطوع على آله ، اهـ .

والمسألة الثانية ما أشار إليه البخارى بقوله : وآله ، وفيها بحثان : الأول في حكم الصدقة على الآل ، والثاني في المراد بالآل ، أما الأول فقد قال الحافظ : هل يلتحق به صلى الله عليه وسلم آله أم لا ، قال ابن قدامة : لا نعلم خلافا في أن بنى هاشم لا تحل لهم الصدقة المفروضة كذا قال ، وقد نقل الطبري الجواز أيضا عن أبي حنيفة ، وقيل عنه يجوز لهم إذا حرموا سهم ذوى القربى حكاها الطحاوى ، ونقله بعض المالكية عن الأبهري منهم وهو وجه لبعض الشافعية ، وعن أبي يوسف يحل من بعضهم لبعض لأن غيرهم ، وعند المالكية في ذلك أربعة أقوال مشهورة ، الجواز ، المنع ، وجواز التطوع دون الفرض ، عكسه ، وأدلة المنع ظاهرة من حديث الباب وغيره ولقوله تعالى : « قل ما أسألكم عليه من أجر ، ولو أحلها لآله لأوشك أن يطعنوا فيه ، وثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم الصدقة أوساخ الناس كما رواه مسلم . ويؤخذ من هذا جواز التطوع دون الفرض وهو قول أكثر الحنفية ، والمصحيح عند الشافعية والحنابلة ، وأما عكسه فقالوا : إن الواجب حق لازم لا يلحق بأخذه ذلة بخلاف التطوع ، ووجه التفرقة بين بنى هاشم وغيرهم أن موجب المنع رفع يد الأدنى على الأعلى فأما الأعلى على مثله فلا ولم أر لمن أجاز مطلقا دليلا إلا ما تقدم عن أبي حنيفة . اهـ . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز وحكى فيه عن الباجى قولين فقط : الأول ما قال ابن القاسم لا ندرى ذلك إلا في الصدقة المفروضة ولا بأس أن يعطوا من التطوع ومن أعطاهم شيئا من المفروضة لم يجزه ، والثاني ما حكى ابن نافع عن مالك أن ذلك في جميع الصدقات الفرض والتطوع . وجه قول ابن القاسم أن لفظ الصدقة مصروف إلى

المعودة وهي التي هي أوساخ الناس فأما التطوع فلا فرق بينها وبين الهبة ،
وجه قول ابن نافع أن لفظ الصدقة عام فيحمل على عمومها ، وفي المحلى :
ما التطوع فالصحيح عند الشافعية والحنابلة جوازه وهو قولنا ، قال الموفق :
يجوز لذوى القربى الأخذ من صدقة التطوع ، وعن أحمد رواية أخرى
أنهم يمنعونها أيضا لعموم قوله صلى الله عليه وسلم : لا تحل لنا الصدقة ،
والأول أظهر فإنه صلى الله عليه وسلم قال : المعروف كله صدقة ، متفق عليه ،
ولا خلاف في إباحة المعروف إلى الهاشمي ، قال النووي : أما صدقة التطوع
فللشافعي فيها ثلاثه أقوال أصحها أنها تحرم على رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتحل لآله ، وفي الدر المختار جازت التطوعات من الصدقات لبني هاشم ، قال
ابن عابدين : نقل في البحر عن عدة كتب أن النفل جائز لهم إجماعا وذكر أنه
المذهب إلى آخر ما بسط في الأوجز .

البحث الثاني في المراد بالآل ، وبسط الكلام على ذلك أيضا في الأوجز
وفيه أما الآل فيدخل فيهم بنو هاشم إجماعا ، قال الموفق : لا نعلم خلافا في
أن بني هاشم لا تحل لهم الصدقة المفروضة ، وأما بنو المطلب فهل لهم الأخذ
من الزكاة على روايتين : أحدهما ليس لهم ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم :
أنا وبنو المطلب لم نفتق في جاهلية ولا إسلام ، ولأنهم يستحقون من خمس
الخمس ، والرواية الثانية لهم الأخذ ، وهو قول أبي حنيفة لأنهم دخلوا في
عموم قوله : «إنما الصدقات» ، الآية ، لكن خرج بنو هاشم لقوله صلى الله عليه
وسلم : «لا تحل الصدقة لآل محمد» ، فيجب أن يختص المنع بهم ، ولا يصح قياس
بني المطلب على بني هاشم لأن بني هاشم أقرب إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأشرف
وهم آل النبي صلى الله عليه وسلم ومشاركة بني المطلب لهم في خمس الخمس

(باب أخذ الصدقة من الأغنياء)

وترد في الفقراء حيث كانوا

يعنى^(١) بذلك أنه لا يجب الإنفاق على أهل تلك البلدة فقط وإن كان الأولى عدم النقل إلا لضرورة ، ودلالة الرواية على الترجمة ظاهرة حيث عم ولم يخص فقال ترد على فقرائهم ، وظاهر أن أهل الكتاب هؤلاء الذين بعث

ليست بمجرد القرابة بدليل أن بنى عبد شمس وبنى نوفل يساؤونهم في القرابة ولم يعطوا شيئاً وإنما شاركوه بالنصرة . والنصرة لا تقتضى منع الزكاة . وقال النووى : مذهب الشافعى وموافقيه أن آله صلى الله عليه وسلم بنو هاشم وبنو المطلب وبه قال بعض المالكية . وقال أبو حنيفة ومالك : هم بنو هاشم خاصة ، قال القاضى : قال بعض العلماء : هم قریش كلها . وقال أصبغ المالكي : هم بنو قصي ، وقال الزرقاني : هم بنو هاشم فقط عند مالك وأكثر أصحابه وأبي حنيفة إلا أنه استثنى آل أبي لهب ، وعند الشافعى وبعض المالكية بنو هاشم وبنو المطلب ، وعند أحمد القولان ، اه ملخصاً من الأوجز . قلت : واقتصر الحرقي على استثناء بنى هاشم فقط فالظاهر أن هذا هو المرجح عندهم ، ١٢ . (١) اعلم أولاً أنهم اختلفوا في مسألة جواز نقل الزكاة من بلد المال إلى غيره ، وبناء على ذلك اختلفوا في مراد الإمام البخارى بالترجمة . قال الحافظ : قد اختلف العلماء في هذه المسألة فأجاز النقل الليث وأبو حنيفة وأصحابهما ، ونقله ابن المنذر عن الشافعى واختاره . والأصح عند الشافعية والمالكية والجمهور ترك النقل ، فلو خالف ونقل أجزأ عند المالكية على الأصح ، ولم يجزئ عند الشافعية على الأصح إلا إذا فقد المستحقون لها ، ولا يبعد أنه اختيار البخارى . لأن قوله حيث كانوا يشعر بأنه لا ينقلها عن بلد ، وفيه عن هو متصف بصفة الاستحقاق اه وقال الموفق : الذهب أنه لا يجوز نقل الصدقة من بلدها إلى

عليهم بماذا لم يكن لهم بلد فقط ، بل كانوا فى بلاد وأمصار وقرى ، فأخبروا أن الصدقة مردودة عليهم أينما كانوا ، إلا أن صدقة بلدة ترد عليها فقط ، مع أن

مسافة القصر ، قال أبو داود: سمعت أحمد سئل عن الزكاة يبعث بها من بلد إلى بلد قال: لا ، قيل: وإن كان قرابته بها ؟ قال: لا ، واستحب أكثر أهل العلم أن لا تنقل من بلدها ، وروى عن الحسن والنخعي أنهما كرها نقل الزكاة من بلد إلى بلد إلا لذى قرابة ، وكان أبو العالية يبعث بركانه إلى المدينة . فإن خالف ونقلها أجزأته فى قول أكثر أهل العلم ، قال القاضى: ظاهر كلام أحمد يقتضى ذلك ولم أجد عنه نصا فى المسألة ، وذكر أبو الخطاب فيها روايتين إحداهما يجوز ، واختارها ، والأخرى لا تجزؤه ، اختارها ابن حامد ، فإن استغنى عنها فقراء أهل بلدها جاز نقلها ، نص عليه أحمد ، وقال أيضا لا تخرج صدقة قوم عنهم من بلد إلى بلد إلا أن يكون فيها فضل عنهم ، لأن الذى كان يجبى إلى النبى صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر من الصدقة إنما كان عن فضل عنهم يعطون ما يكفيهم ويخرج الفضل عنهم اه مختصرا . وفى العيني قال الطيبي: انفقوا على أنها إذا انقلت يسهط الفرض عنه إلا عمر بن عبد العزيز ، فإنه رد صدقة نقلت من خراسان إلى الشام إلى مكانها من خراسان اه . وفى البذل عن الدر المختار كره نقلها من بلد إلى آخر إلا إلى قرابة أو أحوج أو أصلح أو أروع أو أنفع للمسلمين أو إلى طالب علم أو إلى الزهاد أو كانت معجلة قبل تمام الحول ، فلا يكره اه . إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا فى مراد المصنف بالترجمة قال الكرماني: قوله فى الترجمة حيث كانوا اختلفوا فى نقل الزكاة من بلد إلى آخر مع وجود المستحقين ، فقال الشافعى: لا ، وقال أبو حنيفة: نعم ، فالظاهر أن غرض البخارى بيان الامتناع أى ترد على فقراء أولئك الأغنياء فى موضع وجد لهم الفقراء ، وإلا جاز النقل ، ويحتمل أن يكون غرضه عكسه اه . وتعقبه العيني إذ قال قوله حيث

الظاهر أن المراد بالضمير في المحلين هم المسلمون^(١) ، أى تؤخذ من أغنياء المسلمين ، وترد في فقرائهم .

كانوا يشعرون بأنه اختار جواز نقل الزكاة ، وما قال الكرماني الظاهر أن غرض البخاري الخ ليس الظاهر ما قاله فإنه قال : ترد حيث كانوا أى الفقراء ، وهو أعم من أن يكونوا في موضع كان فيه الأغنياء أو في غيره ، فالعجب منه العكس حيث جعل الامتناع ظاهراً ، وهو محتمل ، وجعل الظاهر عكساً له ، قلت : أصل الخلاف في أن الشراح الشافعية مالوا إلى أن مرجع ضمير حيث كانوا إلى الأغنياء ، والشراح الحنيفة مالوا إلى أن المرجع الفقراء ، ، وقال الحافظ قوله : باب أخذ الصدقة من الأغنياء الخ قال الإسماعيلي : ظاهر حديث الباب أن الصدقة ترد على فقراء من أخذت من أغنيائهم ، وقال ابن المنير : اختار البخاري جواز نقل الزكاة من بلد المال لعموم قوله : ترد في فقرائهم . لأن الضمير يعود على المسلمين ، فأى فقير منهم ردت فيه الصدقة في أى جهة كان ، فقد وافق عموم الحديث ، قال الحافظ : والذي يقادير إلى الذهن من هذا الحديث عدم النقل ، وأن الضمير يعود على المخاطبين ، فيختص بذلك فقرائهم لكن رجح ابن دقيق العيد الأول ، وقال إنه وإن لم يكن الأظهر إلا أنه يقويه أن أعيان الأشخاص المخاطبين في قواعد الشرع الكلية لا تعتبر في الزكاة ، كما لا تعتبر في الصلاة ، فلا يختص بهم الحكم وإن اختص بهم خطاب المواجهة ، ثم قال الحافظ بعد ذكر اختلاف العلماء في المسألة فلو خالف ونقل أجزاً عند المالكية على الأصح ، ولم يجزىء عند الشافعية على الأصح إلا إذا فقد المستحقون لها ، ولا يبعد أنه اختيار البخاري لأن قوله حيث كانوا يشعر بأنه لا ينقلها عن بلد ، وفيه من هو متصف بصفة الاستحقاق اهـ ١٢ .

(١) وبذلك جزم ابن المنير ، واختاره ابن دقيق العيد ، وقال العيني :

قوله : (فأخذها لأهله حطباً) وفيه الترجمة (١) حيث أخذ الخشب من البحر ، لم يذكر الخمس فيها ، ولا رد النبي صلى الله عليه وسلم فعله ذلك ، ولم يقل

استدل به بعضهم على عدم جواز نقل الزكاة لقوله ترد على فقرائهم ، وهذا الاستدلال غير صحيح ، لأن الضمير في فقرائهم يرجع إلى فقراء المسلمين . وهو أعم من أن يكون من فقراء أهل تلك البلدة أو غيرهم ١٢ هـ .

(١) قال الكرماني : قال ابن بطال : وفي أخذ الرجل الخشب حطباً لأهله دليل على أن ما يؤخذ من البحر لا شيء فيه ، وهو لمن وجده حتى يستحقه .

قال الحافظ قال الإسماعيلي : ليس في هذا الحديث شيء يناسب الترجمة : رجل اقترض قرصاً فارجمع قرصه ، وكذا قال الداودي : حديث الخشب ليس من هذا الباب في شيء ، وأجاب أبو عبد الملك بأنه أشار به إلى أن كل ما ألقاه البحر جاز أخذه ، ولا خمس فيه ، وقال ابن المنير : موضع الاستشهاد منه أخذ الرجل الخشب على أنها حطب ، فإذا قلنا شرع من قبلنا شرع لنا فيستفاد منه إباحة ما يلفظه البحر من مثل ذلك مما نشأ في البحر أو عطب فانقطع ملك صاحبه كذلك ما لم يتقدم عليه ملك لأحد من باب الأولى ، وكذلك ما يحتاج إلى معاناة وتعب في استخراجة أيضاً ١٣ هـ . وقال العيني : بعد ذكر قول الإسماعيلي والداودي : وأجاب عنه من ساعده ، ووجه كلامه منهم عبد الملك * فقال : إنما أدخل البخاري هذا الحديث في هذا الباب ، لأنه يريد أن كل ما ألقاه البحر جاز التقاطه ، ولا خمس فيه إذا لم يعلم أنه من مال المسلمين . وأما إذا علم أنه منه فلا يجوز أخذه ، لأن الرجل إنما أخذ خشباً على الإباحة لملكها فوجد فيها المال ، ومنهم ابن المنير ، فقال موضع الاستشهاد إنما هو أخذ الخشب على أنها حطب ، فدل على إباحة مثل ذلك مما يلفظه البحر ، أما ما ينشأ فيه كالعنبر ،

(*) كذا في الأصل ، وتقدم في كلام الحافظ أبو عبد الملك ١٢ .

أيضاً^(١) لأنه كان شريعة لهم ، وأما أتم معشر الصحابة فلا يجوز لكم الإلتفاع بما تأخذون من البحر إلا بعد إخراج الخمس ، فعلم أنه ليس فيما يصاب من البحر ، وللحسن أن يقول إن الرجل كان إذا أخذ الخشب نوى أن يوفي منها الخمس إذ صدعها ، ثم إذا وجد فيها ماله ورقعة صاحبه ترك ما قصده حيث

أو مما سبق فيه ملك وعطب ، وانقطع ملك صاحبه منه على اختلاف بين العلماء في تملك هذا مطلقاً أو مفصلاً ، وإذا جاز تملك الخشب وتقدم عليها ملك متملك ، فنحو العنبر الذي لم يتقدم عليه ملك أولى . قال العيني : الترجمة ما يستخرج من البحر ، والحديث يدل على ما يستخرج من البحر فالمطابقة في مجرد الاستخراج من البحر مع قطع النظر عن غيره وأدنى الملازمة في التطابق كاف اه مختصراً ١٢ .

(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله فأخذها لأهله خطباً ، ولم يعط منها أى من تلك الخشب خمساً ، يعنى لم يدع أحداً قبل العلم بسدها حين أراد أن يشقها ليعطى له خمسها ، ويجعل أربعة أخماسها لأهلها . كما كان هو اللائق على تقدير وجوب الخمس فيما يصاب من البحر ، لا يقال جاز أن يكون هو قد أعطى خمسها يعنى قد دعا أحداً لأن يعطى له خمسها قبل العلم بسدها ، ثم إذا علم بسدها أمسكه من الإعطاء لأنه لو كان الأمر كذلك لكان النبي صلى الله عليه وسلم بينه إلى أصحابه كما يقتضيه المقام ، فإن المقام مقام المدح لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما مدح الرجل المسلف بإخلاص النية وصدق العهد واستجابة الدعوة كان اللائق أن يبين لإخلاص المسلف ويمدحه به أيضاً ، فيقول إنه لما أراد أن يشق تلك الخشب دعا رجلاً ليعطيه خمسها ، فلما لم يمدحه النبي صلى الله عليه وسلم به علم أنه لم يخمس منها لعدم وجوب الخمس فيها ، فإنه قلت جاز أن يكون الخمس لم يكن واجباً في ذلك الزمان فيما يصاب من البحر ويستخرج منه ، ولذلك لم يخمس ذلك الرجل من تلك الخشب ، فلم يبينه

علم أنه من خالص ملكة هبة له من صاحبه المديون مع أن شرائع من (١) قبلنا شريعة لنا ، إذا لم يرد من الشريعة نسخه ، ومن ذهب إلى الخمس فيما يصاب من البحر يجعل الركاز أعم من الأرض والماء يجعله منسوخا بقوله صلى الله

النبي صلى الله عليه وسلم لذلك قلت: لو سلم ذلك لحيث كان للنبي صلى الله عليه وسلم أن يبين لأصحابه مسألة شريعته ، بأن مثل تلك الخشبة لما يستخرج من البحر يجب فيه الخمس في شريعتنا ، فلما لم يبين لهم مع أن السكوت في موضع الاحتياج إلى البيان يبان علم أنه لا خمس فيه ١٢٥١ .

(١) قال صاحب نور الأنوار: أما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة . قال صاحب قر الأقار : يعنى أن هذه الشرائع إنما تلزمنا إذا قصها الله ورسوله من غير إنكار ، فالأولى ملحقة بالكتاب ، والثانية ملحقة بالسنة ، وقال صاحب نور الأنوار في موضع آخر: واختلف فيها ، فقال بعضهم تلزم علينا مطلقا ، وقال بعضهم لا تلزمنا قط ، والمختار أن شرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله ورسوله من غير إنكار ، فإنه إذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التوراة والإنجيل فقط فلا تلزمنا ، لأنهم حرموها كثيرا ، وأدرجوا فيهما أحكاما بهواء أنفسهم ، فلم يتيقن أنها من عند الله ، وكذا إذا قص الله علينا ثم أنكر بعد نقل القصة صريحا بأن قال : لا تفعلوا مثل ذلك ، أو دلالة بأن قال ذلك كان جزاء ظلمهم ، لحيث يجرم علينا العمل به ، وهذا أصل كبير لأبي حنيفة يتفرع عليه أكثر الأحكام الفقهية ، فقال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية فهذا كله باق علينا ، ومثال ما أنكره علينا بعد القصة قوله تعالى : « وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ، الآية » ثم قال : ذلك جزيناهم بينهم ، ، فلم أنه لم يكن حراما علينا . ثم هذه الشرائع التي تلزمنا إنما تلزمنا

عليه وسلم في الركاز الخمس، فلا حجة فيما ذكره المؤلف على الحسن، وإن دنت
المسألة صحيحة في نفسها إذ لا يجب الخمس في مصاب^(١) البحر .
قوله : (في المعدن جبار^(٢) وفي الركاز الخمس) يعني بذلك أن الوارد في
الرواية مشير إلى أن الركاز غير المعدن حيث فرق بينهما ، ولو كانا واحدا

على أنها شريعة لرسولنا عليه السلام ، لاعلى أنها شرائع للأنبياء السابقين ، لأنها
إذا قصت في كتابنا بلا إنكار صارت جزءاً من ديننا ، وقد قال الله تعالى لنبينا
عليه السلام : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ، مختصراً ، قال الرازي
في تفسيره : في الآية دليل على أن شرع من قبلنا يلزمنا وأجاب عما يورد عليه ١٢
(١) وهو مذهب الجمهور ، قال الحافظ : فرق الأوزاعي بين ما يوجد في
الساحل فيخمس . أو في البحر بالغوص أو نحوه فلا شيء فيه ، وذهب الجمهور
إلى أنه لا يجب فيه شيء ، إلا ما روى عن عمر بن عبد العزيز كما أخرجه ابن
أبي شيبة ، وكذا الزهري والحسن وقول أبي يوسف ورواية عن أحمد . وقال العمري :
لا زكاة في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان والعنبر ونحوه ، في ظاهر قول
الخرقي . وروى نحو ذلك عن ابن عباس ، وبه قال عمر بن عبد العزيز وعطاء
ومالك والشافعي والثوري وأبو حنيفة ومحمد وأبو ثور ، وعن أحمد رواية أخرى
أن فيه الزكاة لأنه خارج من معدن التبر وبه قال أبو يوسف وإسحق ، وقال
الأوزاعي : إن وجد عنبرة في صفة البحر خمست ، وإن غاص عليها في مثل بحر
الهند فلا شيء فيها ، لا خمس ولا ثقل ولا غيره ، وروى ابن أبي شيبة بسنده
إلى جابر ليس في العنبر زكاة ، وإنما هو غنيمة لمن أخذه . وبسط الكلام
على المسألة في الأوجز مع ذكر دلائل الفريقين ١٢

(٢) اعلم أولاً أن في مسائل المعدن والركاز أبحاث وسبعة الأذيال . بسطت

في الأوجز مع اختلاف العلماء في فروعها ، ودلائل كل فريق في مختاره ، وثانيا
 أن المذكور في كلام الإمام البخارى مسألتان: الأولى المعدن ، وقد اختلفت
 الأئمة في الواجب فيه على ثلاثة أقوال ، قال الباجي: المعدن على ضربين ضرب
 يتكلف به مؤنة عمل فهذا لا خلاف ، أى عندهم ، أنه لا تجب فيه غير الزكاة ،
 وضرب لا يتكلف فيه مؤنة عمل ، فهذا اختلف فيه قول مالك ، فقال مرة فيه
 الزكاة وقال مرة أخرى فيه الخمس ، وقال أحمد وإسحق : لا تؤخذ من كل
 معدن إلا الزكاة ، وقال أبو حنيفة : يؤخذ من كل معدن الخمس ، وللشافعي
 مثل الثلاثة الأقوال ، وفي تحفة المحتاج ، من استخرج ذهباً أو فضة من معدن
 لزمه ربع عشره . وفي قول: الخمس قياساً على الركاز بجامع الإخفاء في الأرض ،
 وفي قول : إن حصل بتعب كطحن ومعالجة بنار فربع العشر ، وإلا فخمس اهـ .
 وذكرت هذه الأقوال الثلاثة في الإحياء ، وزجج الثالث ، وقال : الإحتياط
 أن يخرج الخمس من القليل والكثير ، ومن غير النقيدين أيضاً خروجاً من شبهة
 الخلاف ، وقال الباجي: الندرة التي لا يتكلف فيها عمل ، روى ابن القاسم عن
 مالك فيه الخمس ، وروى ابن نافع عن مالك فيه الزكاة ، وجه رواية ابن القاسم
 قوله صلى الله عليه وسلم في الركاز الخمس ، والركاز: الموضوع في الأرض ، وهو
 دفن الجاهلية ، والقطع الموجودة في الأرض من الذهب والفضة ، ووجه قول
 ابن نافع أن هذا مستفاد من الأرض فوجبت الزكاة دون الخمس . قلت : والعمدة
 في فروع المالكية رواية ابن القاسم كما في الشرح الكبير وغيره . وبسط في الأوجز
 في دلائل من أوجب في المعدن الخمس ، والمسألة الثانية مسألة الركاز . وهو بكسر
 الراء وتخفيف الكاف آخره زاي ، مأخوذ من الركز ، قال الباجي : اختلف

الناس في معنى الركاز ، فاختلف قول مالك في ذلك ، فعني ما روى عنه ابن القاسم أن الركاز ما وجد في الأرض من قطع الذهب والورق غلصا لا يحتاج في تصفيته إلى عمل ، سواء كان بما دفن في الأرض أو بما أنبتته الأرض ، ومعنى ما روى ابن نافع أن الركاز ما وضع في الأرض له . وفي البيهقي قال ابن بطال ذهب أبو حنيفة والثوري إلى أن المعدن كالركاز ، واحتج لهم بقول العرب أركز الرجل إذا أصاب ركازا ، وهي قطع من الذهب ، تخرج من المعادن وهو قول صاحب العين وأبي عبيد ، وفي الجمع : الركاز عند أهل الحجاز كنوز الجاهلية المدفونة في الأرض ، وعند أهل العراق المعادن ، لأن كلاهما مركوز في الأرض ، أي ثابت ، قال مالك العلماء : هو اسم المعدن حقيقة ، وإنما يطلق على الكنز مجازاً لدلائل بسطت في الأوجز ، وفي الدر المختار هو : لغة من الرکز ، أي الإثبات بمعنى المركوز ، وشرعا مال مركوز تحت أرض أعم من معدن خلقي ، ومن كنز مدفون دفنه الكفار ، قال ابن عابدين : خصه بالكافر لأن كنزه هو الذي يخمس له مخلصاً من الأوجز . إذا عرفت هذا فقد علمت أن الركاز يعم المعدن والكنز عند الحنفية ، وهو مؤدى قول لمالك والشافعي كاتقدم ، وأما غير الحنفية فالمشهور عنهم أن الركاز دفن الجاهلية . قال ابن قدامة في الشرح الكبير : الركاز ما وجد من دفن الجاهلية عليه علامتهم ، فإن كان عليه علامة المسلمين ، أو لم تكن عليه علامة فهو لقطة والدفن بكسر الدال المدفون ، والركاز الذي يتعلق به وجوب الخمس ما كان من دفن الجاهلية هذا قول الحسن والشافعي ومالك والشافعي وأبي ثور ، ويعتبر ذلك بأن يرى عليه علامتهم كأسماء ملوكهم وصورهم وصلبهم وأصنامهم ، ونحو ذلك . لأن الظاهر أنه لم يكن عليه علامة الإسلام أو اسم النبي صلى الله عليه وسلم أو أحد من خلفاء المسلمين ونحو ذلك فهو لقطة . لأنه ملك مسلم لم يعلم زواله عنه . انتهى مختصرا .

لقليل وفيه الخمس : وأنت تعلم أن المعدن ليس هو الركاز، وإنما هو المركز^(١)
فالمعدن ظرف ، والركاز مضاف ، فلو قيل : وفيه الخمس ، لفات المقصود

(١) وفي الأوجز المعادن جمع معدن بكسر الدال من عدن إذا أقام لإقامة
الذهب والفضة به ، أو لإقامة الناس فيها شتاء وصيفاً، قال ابن عابدين: معدن
بفتح الميم وكسر الدال، وفتحها لإسماعيل عن النووى ، وأصل المعدن المكان
بقيد الاستقرار فيه ، ثم اشتهر في نفس الأجزاء المستقرة التي ركبها الله تعالى
في الأرض يوم خلق الأرض حتى صار الانتقال من اللفظ إليه ابتداء بلا
قرينة إهـ . وقال الراغب: عدن بمكان كذا أى استقر، ومنه : المعدن لمستقر
الجواهر اهـ . وفي الأوجز استدل بالحديث من قال : إن الركاز غير المعدن .
إذ قال صلى الله عليه وسلم: المعدن جبار وفي الركاز الخمس، فغاير بينهما بالعطف
ولو كانا واحدا لقال: وفيه الخمس، ولا يرد ذلك إلا على من قال : إن الركاز
هو المعدن ، ولم أجد القائل به، بل قالت الحنفية الركاز يعم المعدن والسكنز
والمغايرة بين العام والخاص عما لا يخفى ، فلو قال : وفيه الخمس لعلم حكم المعدن
دون السكنز ، على أن الروايات مختلفة ، ففي شرح الإحياء أن لفظ الصحيح
البئر جبار* ١ ، وفي الركاز الخمس ، فلو قال : وفيه الخمس لحصل الالتباس
باحتمال عود الضمير إلى البئر اهـ مختصراً . قلت : وفي وضع المظهر موضع
المضمر ها هنا دفع توهم آخر أيضاً ، فقد حكى عن ابن عابدين في هامش رد
المختار قال الإمام أبو يوسف في كتابه الخراج : حدثني عبد الله بن سعيد بن
أبي سعيد المقبري قال : كان أهل الجاهلية إذا عطب الرجل في قلب جمعوا
القلب عقله ، وإذا قتلته دابة جعلوها عقله ، وإذا قتل معدن جعلوه عقله ،
فستل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال : العجاء جبار ، والمعدن

(*) وهكذا لفظ كتاب الخراج الآتي قريبا ١٢ ز

وفسد المعنى^(١) إذ صار المعنى حيثئذ : ويجب الخمس في حفرة الركاز (*) ، وليس بمراد إذ لا خمس فيه ، بل الخمس إنما هو في الحاصل المستفاد من المعدن ،

جبار ، والبئر جبار ، وفي الركاز الخمس ، فقيل : ما الركاز يا رسول الله ؟ فقال : الذهب والفضة الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلقت ، اه . فلو قال رسول الله : فيه الخمس ، كان يتوهم أن أهل الجاهلية كانوا يجعلون المعدن كله عقلاً فأبدله النبي صلى الله عليه وسلم إلى الخمس ، فلأجل ذلك وضع المظهر موضع المضمهر وأبدل اللفظ لثلاثيهم أن خمس المعدن لمن قتله المعدن ١٢ ،

(١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله : وليس المعدن بركاز ، لأنهم فسر الركاز بما يركزه العبد ، والمعدن ليس بما يركزه العبد بل هو مما يخلقه الله تعالى في الأرض . فلم يدخل تحت الركاز الذي وجب فيه الخمس بالنص المذكور ، ثم استدل البخاري على قوله وليس المعدن بركاز بقوله صلى الله عليه وسلم المعدن جبار ، وفي الركاز الخمس ، حيث قابل المعدن بالركاز . ولو كان المعدن ركازاً لمكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : المعدن جبار وفيه الخمس ، بوضع المضمهر موضع المظهر كما تقتضي القاعدة العربية ، وكذا استدل عليه بأن عمر بن عبد العزيز أخذ من المعادن الزكاة دون الخمس ، فلو كان المعدن ركازاً لأخذ منه الخمس دون الزكاة ، وكذلك استدل عليه بقول الحسن . وما كان من أرض السلم ففيه الزكاة حيث أوجب الزكاة في المعدن ، لأن كلمة ما في هذه الفقرة عبارة عن المعدن فلم أن المعدن ليس بركاز انتهى حاصل كلام البخاري . قلنا المعدن ركاز لأن الركاز على ما فسرناه صاحب القاموس ما يركز في الأرض سواء كان الركاز من الله تعالى كما في المعدن ، أو كان من العبد ، كما في الكهيز ، فتفسيرهم للركاز بما يركزه العبد مخالف لما فسرناه صاحب القاموس ، وأما قوله صلى الله عليه وسلم والمعدن جبار . الخ . فاعلم أن المعدن في اللغة اسم لمكان خلق فيه الخزانة ، وفي

(*) أي كرها ١٢ منه

فلا حجة للبخارى فى الرواية ، وأما أخذ^(١) عمر بن عبد العزيز فلا يدرى ما كان وجهه مع أنه ليس أخذ الخمس منفياً فيه ، فأما أخذ ربع العشر فإن كان

العرف يطلق على نفس الخزانة إطلاقاً لاسم الظرف على المظروف ، والمراد به فى الحديث المعنى الأول دون الثانى ، كما يدل عليه قوله جبار لأن الجبار لا يكون إلا مأمناً لهلاك وهو المسكان دون الخزانة ، وإذا كان المراد بالمعدن المسكان ، فينبغ أن يرجع إليه الضمير ، فيقال وفيه الخمس إلا بارتكاب نوع من الاستخدام ، فلأجل هذه النكتة اللطيفة قال : وفى الركاز الخمس ، وأراد بالركاز الكنز والمعدن بمعنى الخزانة ، فلهذا بلاغة النبى صلى الله عليه وسلم حيث بين فى الجملة الأولى حكم الظرف وفى الجملة الثانية حكم المظروف بكلام بليغ تنشط منه قلوب الناظرين ، وأما أخذ عمر بن عبد العزيز الزكاة من المعدن ، فذلك فعل التابعى ، لا يقوم حجة علينا . بل هم رجال ونحن رجال ، ولو سلم فجاز أن يكون عمر بن عبد العزيز أخذ خمس تلك المعدن فى ابتداء الإخراج ، ثم لما حال عليها الحول أخذ من كل مائتين خمسة زكاتها ، وأما قول الحسن وما كان من أرض السلم ، فالظاهر أن كلمة ما فيه عبارة عن الركاز بقريضة السياق فالاعتراض به كما هو وارد علينا كذلك هو وارد عليكم ، فما هو جوابكم فهو جوابنا ، ولو سلم أن المراد بها المعدن فقلنا هذا قول التابعى لا يقوم حجة علينا فى مقابلة النص ، وإن وجدته الخ . هذا أيضاً قول الحسن وسمعت الشيخ قدس سره مرة أخرى إن نقبل قول الحسن ليس للإعتراض فى شيء بل هو لبيان مذهبه اهـ ١٣٥ .

(١) وفعله هذا موافق للمعروف من قول الأئمة الثلاثة كما تقدم قريباً ، أنهم أوجبوا فى المعدن الزكاة ، قال الحافظ : قوله : أخذ عمر بن عبد العزيز وصله أبو عبيد فى كتاب الأموال من طريق الثورى عن عبد الله بن أبى بكر

بعد حولان الحول فلا يضرنا^(١) ، وإن كان بفور أخذه من المعدن فهو وارد على كل أصحاب المذاهب ، إذ لا قائل^(٢) بوجوب الزكاة فيه قبل الحول . فما هو جوابكم فهو جوابنا ؟

ابن عمرو بن حزم نحوه ، وروى البيهقي من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة أن عمر بن عبد العزيز جعل المعدن بمنزلة الركاز ، يؤخذ منه الخمس ، ثم عقب بكتاب آخر فجعل فيه الزكاة ١ هـ . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله لا يدري وجهه لعله أشار إلى ما قالوا إن أخذ الزكاة من المعادن لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، كما بسط في الأوجز في حديث مالك في إقطاعه صلى الله عليه وسلم لبلال ، المعادن ، ، وفي آخره : « فتلك المعادن لا تؤخذ منها إلى اليوم إلا الزكاة » ، قال الحافظ في التلخيص : رواه أبو داود والطبراني والحاكم والبيهقي موصولا ، وليست فيه الزيادة . قال الشافعي بعد أن روى حديث مالك : ليس هذا مما يثبت أهل الحديث ، ولم يثبتوه ولم يكن فيه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا إقطاعه . أما الزكاة في المعادن دون الخمس ، فليست مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلى آخر ما بسط في الأوجز ، وفي آخره : وتعقب العيني في البناءة على رفعه ١ هـ ، قلت : فارجع إليه لو شئت التفصيل وهذا الوجيز لا يسع الأبحاث الطويلة ١٢ .

(١) وهذا ظاهر ، فإن في الذهب والفضة تجب الزكاة في كل عام بعد حولان

الحول ١٢ .

(٢) هذا مشكل جداً ، فإن المسألة خلافية شهيرة ، والمرجح عند الأئمة الثلاثة القائلين بوجوب الزكاة في المعدن إيجابها على الفور ، قال مالك في موطأه : لا يؤخذ من المعادن مما يخرج منها شيء حتى يبلغ عشرين ديناراً أو مائتي درهم ، فإذا بلغ ذلك ففيه الزكاة مكانه ، أي في ذلك الوقت ، قال الباجي : يحتمل أن

(وقال الحسن^(١) رحمه الله) ما كان من ركاز في أرض الحرب، ففيه الخمس، وذلك لأنه في حكم الغنيمة، ولا يكون له حكم الغنيمة عندنا إلا إذا لم يكن دخوله

يريد بذلك عند أخذه من المعدن، ويحتمل أن يريد بذلك عند تصفيته واقتسامه، قال الباجي: الأظهر عندي أن الزكاة إنما تجب فيه عند انفصاله من معدنه كالثمرة، والزرع تجب فيه الزكاة يبدو صلاحه. وفي تحفة المحتاج للشافعية: وقت وجوبه حصول النيل بيده، ووقت الإخراج بعد التنقية والتخليص، وقال الموفق: لا يجوز إخراج زكاته إلا بعد سبكه وتصفيته كعشر الحب اهـ. مختصراً من الأوجز، وفيه أيضاً بعد ذلك في الأبحاث المتعلقة بالمسألة الرابعة اشتراط الحول نفاه الإمام مالك في الموطأ. قال الزرقاني: وافقه الشافعي في القديم، وقال في الجديد لا زكاة حتى يحول عليه الحول، وفي تحفة المحتاج للشافعية: لا يشترط له الحول على المذهب: لأنه إنما اعتبر لأجل تكامل النماء، والمستخرج من المعدن نماء كله. فأشبه الثمر والزرع، وقال الموفق: تجب الزكاة فيه حين يتناوله، ويكمل نصابه، ولا يعتبر له حول، وهذا قول مالك والشافعي وأصحاب الرأي، وقال إسحاق وابن المنذر: لا شيء في المعدن حتى يحول عليه الحول، لعموم قوله صلى الله عليه وسلم: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»، ولنا أنه مال مستفاد من الأرض، فلا يعتبر في وجوب حقه حول كالزرع والثمار والركاز. اهـ مختصراً من الأوجز، ولعل مبنى كلام الشيخ قدس سره أن نقله المذاهب بأمرهم يقولون في حديث لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول إنه إجماعي فتأمل ١٢.

(١) قال الحافظ: وصله ابن أبي شيبة بلفظ: إذا وجد الكنز في أرض العدو ففيه الخمس، وإذا وجد في أرض العرب ففيه الزكاة، قال ابن المنذر: لا أعلم أحداً فرق هذه التفرقة غير الحسن اهـ، وفي الأوجز قال الموفق:

في دار الحرب بأمان ، بل دخل فيها متلصصاً أو متغلباً ، فأما إذا دخلها بأمان ، فإن أخذه شيئاً من أموالهم يكون غدراً . وهذا التفصيل مرعى أيضاً على مذهب (١) الحنفية في قوله : وإن وجدت لقطة في أرض العدو .

(وقال بعض (٢) الناس) المعدن ركاز وأصاب هذا القائل فيما قاله ، لأن الركاز هو المركز . أعم من أن يكون بصنع أو بغيره ، فقد قال صاحب

الأصل في صدقة الركاز ما روى عن أبي هريرة مرفوعاً في الركاز الخمس ، متفق عليه وهو أيضاً مجمع عليه ، قال ابن المنذر : لا نعلم أحداً خالف هذا الحديث إلا الحسن ، فإنه فرق في أرض الحرب وأرض العرب ، قال الزرقاني : سواء كان في دار الإسلام أو الحرب عند الجمهور ، خلافاً للحسن البصري ، ٥١ مختصراً من الأوجز ، ١٢ . (١) وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله قال الحسن النخ غرضه أنه بين خمس الركاز ، ولم يتعرض إلى خمس المعدن فعلم أنه ليس (*) فيه قوله فعرفها لأنه مستأن في أرض العدو ، فلو لم يعرفها يلزم الغدر ثم إذا عرفها فإن كانت للمسلمين ووجد مالها فهي للمالك ، وإن لم يجد مالها فهي لقطة . وإن كانت من العدو ووجد مالها فهي للمالك ، وإن لم يجد مالها فهي في حكم الغنيمة ، ففيه الخمس ، هذا مراد الحسن ، وهو المذهب عندنا أيضاً ٥١ ١٢ .

(٢) هذا أول المواضع التي أورد فيها الإمام البخاري على بعض العلماء بقوله : وقال بعض الناس ، وهي أربع وعشرون موضعاً في سائر كتابه ، وهذه أولها ، ومن هنا إلى كتاب الإكراه ذكر هذا اللفظ في سبعة مواضع ، وذكره في كتاب الإكراه في موضعين ، وفي كتاب الحيل في أربعة عشر موضعاً ، وآخرها في كتاب الأحكام في باب ترجمة الأحكام في موضع واحد ، فصارت أربعة وعشرين ، والمعروف عند العلماء أن هذه كلها إيرادات على الحنفية لاسيما على الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه ، وهذا صحيح

باعتبار أكثر المواضع ، وإلا فسيأتى قريباً فى الموضوع الثانى فى كتاب الهبة فى باب إذا قال : أخدمتك هذه الجارية ؟ وقال بعض الناس : هذه عارية ، وإن قال كسوتك هذا الثوب فنه هبة ، فقد أوردته أيضاً البخارى بقول : قال بعض الناس ، وكلتا المسألتين إجماعيتان ، قال الحافظ : قال ابن بطلان : لا أعلم خلافاً أن من قال أخدمتك هذه الجارية أنه قد وهب له الخدمة خاصة فإن الإخدام لا يقتضى تملك الرقبة ، ثم قال : ولم يختلف العلماء فيمن قال كسوتك هذا الثوب مدة معينة أن له شرطه ، وإن لم يذكر أجلاً فهو هبة ، وقد قال تعالى : فكفارته إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم ، ولم تختلف الأمة أن ذلك تملك الطعام والكسوة ، اه مختصراً ، ولم يذكر الإمام البخارى فى مسألة الكسوة المدة ، فهى هبة إجماعاً . وهكذا فى بعض من المواضع الأخر لم ينفرد الحنفية فيها ، بل شاركهم فيها غيرهم أيضاً ، كما قالوه فى هذا الموضوع الذى نحن بصدده أيضاً ، قال العيني : جزم ابن التين بأن المراد به هو أبو حنيفة : من أين أخذه ؟ فلم لا يجوز أن يكون مراده هو سفيان الثورى من أهل الكوفة ، والأوزاعى من أهل الشام ، فإنهما قالوا مثل ما قال أبو حنيفة : إن المعدن كالركاز وفيه الخمس فى قليله وكثيره اه . وقد قالوا فى الموضوع الرابع والعشرين فى باب ترجمة الحكم ، قال الكرماني : قال مغلطائى المصرى : كأنه يريد ببعض الناس الشافعى ، وهو رد لقول من قال : إن البخارى إذا قال بعض الناس أراد به أبا حنيفة ، ووجهه فى الكرماني ، وتعقب على الكرماني العيني ليس هذا محله ، وقال الحافظ : فى هذا الموضوع أراد ببعض الناس : محمد بن الحسن ، فإنه الذى اشترط أن لا بد فى الترجمة من اثنين ، وخالف أصحابه الكوفيون ، ووافقهم الشافعى ، فتعلق بذلك مغلطائى . فقال فيه

القاموس^(١) في بيان الركزة : إنها واحدة الركز وهو ما ركزه الله تعالى في المعادن ، أى أحدثه كأركزه ودفن أهل الجاهلية الخ فعلم أن إطلاق الركزة

رد لقول من قال : إن البخارى إذا قال بعض الناس يريد الحنفية ، وتعقبه الكرماني فقال : يحمل على الأغلب أو أراد ههنا بعض الحنفية ، لأن محمداً قائل بذلك ، ولا يمنع ذلك أن يوافقه الشافعي ، كما لا يمنع أن يوافق الحنفية في غير هذه المسألة بعض الأئمة اهـ . قلت : والامر كذلك كما لا يخفى على من يعرف مذاهب العلماء في هذه المواضع الأربع والعشرين ، وقولهم ههنا المراد به محمد ، وإن وافقه الشافعي في ذلك عجيب ، أفذلك لأن محمداً أجل من الشافعي أو أشهر منه ؟ فتأمل ، وأغرب ، مولانا محمد حسن المكي في تقريره إذ قال قوله : قال بعض الناس إخ أراد به إمامنا أبا حنيفة رحمه الله تعالى ولم يصرح باسمه رعاية للأدب ، وأما التعبير بالناس فليس للتخفيف ، بل لأنه لو قال بعض الفقهاء أو بعض العلماء لوقع علة غضبه عليه مبدءاً للاشتقاق وهذا من أقبح القبائح ١٢٥١ .

(١) كما بسط ذلك في الأوجز ، وتقدم شيء من ذلك من أن العيني حكى عن ابن بطال ذهب أبو حنيفة والثوري إلى أن المعدن كالركاز ، واحتج لهم بقول العرب أركز الرجل إذا أصاب ركازاً ، وهى قطع من الذهب تخرج من المعادن ، وهو قول صاحب العين وأبي عبيدة ، وفي مجمع الزوائد : الركاز المعدن ، وفي النهاية لابن الأثير : المعدن والركاز واحد ، قال ابن عابدين : وفي المنح عن المغرب هو المعدن أو الكنز ، لأن كلا منهما مركوز في الأرض وإن اختلف الراكز ، قال ملك العلماء : هو اسم للمعدن حقيقة وإنما يطلق على الكنز مجازاً لدلائل أحدها أنه مأخوذ من الركز وهو الإثبات ، وما في المعدن هو المثبت في الأرض لا الكنز ، لأنه وضع مجاوراً للأرض اهـ مختصراً

يشمل كليهما . فإثبات الخمس فيه عمل بما تناوله النص (١) ، وأما ما علل به المؤلف

من الأوجز ، وقال العيني : قال الخطابي : الركاز وجهان المال الذى وجد مدفوناً لا يعلم له مالك ركاز ، وعروق الذهب والفضة ركاز ، وعن هذا قال صاحب الهداية : الركاز يطلق على المعدن وعلى المال المدفون ، وقال أبو عبيد الهروى : اختلف فى تفسير الركاز ، قال أهل العراق : هى المعادن ، وقال أهل الحجاز : هى كنوز أهل الجاهلية ، وكل محتمل فى اللغة اه .

(١) قلت : بل هو نص من النبى صلى الله عليه وسلم ، قال محمد فى موطأه : الحديث المعروف أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ه فى الركاز الخمس ، قيل : يا رسول الله وما الركاز ؟ قال : المال الذى خلقه الله تعالى فى الأرض يوم خلق السموات والأرض فى هذه المعادن ، ففيها الخمس وهو قول أنى حنيفة والعمامة من فقهاءنا اه ، وقول الإمام محمد : إنه حديث معروف : حجة لا سيما للحنفية ، وفى التعليق الممجد قوله الحديث المعروف ، أخرجه الأئمة الستة وغيرهم من حديث أبى هريرة مطولاً ومختصراً ، ويؤيده ما أخرجه البيهقى فى المعرفة عن حبان بن على عن عبد الله بن سعيد بن أنى سعيد المقبرى عن أبيه ، عن أبى هريرة مرفوعاً ، الركاز الذى ينبت بالأرض ، وفى عبد الله كلام ، وروى أبو يوسف أيضاً عن عبد الله بسنده عن أبى هريرة مرفوعاً ، فى الركاز الخمس ، قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال : الذى خلقه الله فى الأرض يوم خلقت ، ذكره البيهقى ، اه مختصراً . وقال الموفق : احتج من أوجب الخمس بقول النبى صلى الله عليه وسلم ما لم يكن فى طريق مائى ، ولا فى قرية عامرة ففيه وفى الركاز الخمس . رواه النسائى والجوزجاني وغيرهما ، وفى رواية : ما كان فى الخراب ففيها وفى الركاز الخمس ، وروى سعيد والجوزجاني بإسنادهما عن عبد الله بن سعيد المقبرى عن أبيه عن

قول هذا البعض من أنه يقال : أركز المعدن فافتراء^(١) عليهم ، وأيا ما كان فحاصل هذا الاستدلال الذي نسبته إليهم أن العرب تقول : أركز المعدن بإدخال

أنى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الركاز هو الذهب الذى ينبت من الأرض ، » وفى حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « فى الركاز الخمس » قيل : يا رسول الله وما الركاز ؟ قال : هو الذهب والفضة المخلوقان فى الأرض يوم خلق الله السموات والأرض ، وهذا نص ، وفى حديث عنه عليه السلام أنه قال : فى السيوب الخمس ، قال والسيوب عروق الذهب والفضة التى تحت الأرض اه . وفى الأوجز عن ملك العلماء هو اسم للمعدن حقيقة ، ويطلق على الكنز مجازاً لدلائل منها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عما يوجد من الكنز العمادى ، فقال فيه وفى الركاز الخمس ، عطف الركاز على الكنز والشيء لا يعطف على نفسه هو الأصل ، ومنها ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال : « المعدن جبار وفى الركاز الخمس ، قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال هو المال الذى خلقه الله تعالى فى الأرض يوم خلق السموات والأرض ، اه . وقال العيني : فى كتاب الديات فى باب المعدن جبار قد أورد أبو عمر فى التمهيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله ابن عمرو قال صلى الله عليه وسلم : فى كنز وجدته رجل الحديث ، وفى آخره ففيه وفى الركاز الخمس ، قال القاضى عياض : عطف الركاز على الكنز دليل على أن الركاز غير الكنز وأنه المعدن كما يقوله أهل العراق ، فهو حجة لمخالف الشافعى انتهى ١٢ .

(١) قال القسطلانى : واعترضه بعضهم بأنه لم ينقل عن بعض الناس ولا عن العرب أنهم قالوا أركز المعدن ، وإنما قالوا أركز الرجل ، فإذا لم يكن هذا صحيحاً ، فكيف يتوجه الإلزام بقول القائل قد يقال لمن وهب إلخ اه .

همزة السلب^(١) عليه ، فعلم أن ما يكون في المعدن ، ويخرج منه ، يصح إطلاق الركاك عليه ، لأن الخرج المطلوب المدلول عليه بقوله : أركز يكون ركاكاً لا غير ، فهذا الإطلاق يصح دخوله في حكم المدفون فيخمس ، ثم اعترض المؤلف على هذا الاحتجاج بأنه لو كان هذا الإطلاق سبباً للإشتراك في الحكم ، وهو وجوب الخمس لكان يلزم وجوب الخمس في الثمار وغيرها أيضاً مما ذكره^(٢) هنا ، لأن الهمزة في قولهم أركزت للوجدان ، فبقى الموجود الذي صار بسببه ذا ركاك ركاكاً ، وأنت تعلم أن استدلال المؤلف هذا اختراع

وهكذا قال العيني إذ قال : قوله لأنه يقال الخ الضمير في ، لأنه ، ضمير الشأن . وأشار به إلى تعليل من يقول إن المعدن هو الركاك ، وليس كذلك لأنه لم ينقل عنهم ، ولا عن العرب أنهم قالوا : أركز المعدن إلى آخر ما تقدم عن القسطلاني ١٢ .

(١) كما يدل عليه كلام الإمام البخاري إذ فسر قوله أركز المعدن بقوله إذا خرج منه شيء ، قال القسطلاني : بفتح الخاء المعجمة بغير همزة قبلها ولأني قد أخرج همزة مضمومة اه ، فإذا يقال أركز بخروج الركاك أو إخراجها فلا بد أن يكون الهمزة للسلب ١٢ .

(٢) قال العيني : أراد أنه يلزم أن يقال كل واحد من الموهوب والربح والشر ركاك ، فيجب فيه الخمس ، وليس كذلك بل الواجب فيه الشر ومعنى أركز الرجل صار له ركاك من قطع الذهب ، ولا يلزم منه أنه إذا وهب له شيء أن يقال له أركزت بالخطاب وكذلك إذا ربح ربحاً كثيراً أو كثر ثمره ، ولو علم المعارض أن معنى أفعل ههنا ما هو لما اعترض ولا ألغش فيه ، ومعنى أفعل ههنا للضرورة يعني لصيرورة الشيء منسوباً إلى ما اشتق منه الفعل ، كأغد البعير أي صار ذا غدة ، ومعنى أركز الرجل صار له ركاك من قطع الذهب ، ولا يقال

منه ، وقد ذهب في الاستدلال على مدعاهم مذهبه في الاحتجاج على دطويه ، فأنبت الحكم بمجرد إطلاق اللفظ ، ولم ينظر إلى عملة الحكم وسيبه ، وأن الإطلاق هل هو حقيقة أو مجاز مع أن استدلالهم رحمهم الله لشمول لفظ الركاز المعدن بحسب الحقيقة اللغوية ، وقولهم : أركز الرجل مجاز ، والجامع الكثرة فسكانه يثبت معه هذه الأشياء ولا ينقطع كالا ينقطع ما في المعدن ، وأما ما قاله المؤلف من أنه رضى الله تعالى عنه ناقض^(١) قوله ، فإنما هو أمر لا بد من رده ، وذلك لأنه رضى الله عنه لم يقل إلا أن الواجد لو خاف فتنة

إلا بهذا القيد أعنى من قطع الذهب ولا يقال أركز الرجل مطلقاً . وهكذا قال القسطلاني إذ قال : ومعنى أركز الرجل صار له ركاز من قطع الذهب ، ولا يلزم منه إذا وهب له شيء أن يقال له أركرت بالخطاب ، وكذا إذا ربح ربحاً كثيراً أو كثر ثمره ، ولو علم المعتبرض إلى آخر ما تقدم في كلام العيني ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي قوله أركز المعدن الهمة إما للسلب فعناء دفع الركاز عن نفسه أو للتصيير كما يقال أغد البعير إذا صار ذا غدة ، فعناء صار ذا ركاز ، والمراد بالمعدن ههنا الظرف فكان المظروف ركازاً ، وقوله أركرت قلنا إطلاق الركاز ههنا على الموهوب أو الربح أو الثمار مجاز للبالغة في كثرتة بخلاف قوله أركز المعدن لأنه على حقيقته فلا اعتراض عليه أصلاً بل هو شاهد صحيح لنا في إدخال المعدن في الركاز ١٣٥١ .

(١) قال العيني : هذا ليس بمنافضته لأنه فهم من كلام هذا القائل غير ما أراد . فصدر عنه هذا بلا تأمل بيان ذلك أن الطحاوي حكى عن أبي حنيفة أنه قال من وجد ركازاً أفلا بأس أن يهبط الخمس للمساكين ، وإن كان محتاجاً جاز له أن يأخذه لنفسه . قال : وإنما أراد أبو حنيفة أنه تأول أن له حقاً في بيت المال ، ونصيباً في القى . فلذلك له أن يأخذ الخمس لنفسه عوضاً من ذلك إ . . . وحكى

فى أداء الخمس إلى الإمام ، كما إذا خاف أن يسلبه المال كله أو يهجمه بكذب أو سرقة وخيانة ، فإنه لا يدفعه إليه حينئذ ، بل يتصدق على الفقراء بنفسه ، ولا مناقضة فيه ، وإنما كانت المناقضة لو أنكر هذا البعض رضى الله تعالى عنه وجوب الخمس رأساً ، وليس كذلك فإنه سلم وجوبه عليه ، وإنما أخرج

الكرمانى عن ابن بطلال أن قول البخارى إنه ناقضه تعسف إذ مراده مما حكاه الطحاوى أن له أن يأخذ نفسه عوضاً مما له من الحقوق فى بيت المال ، لا أنه أسقط الخمس من المعدن بعد ما أوجبه فيه إ.هـ. وهكذا قال القسطلانى قد اعترض ابن بطلال المؤلف فى هذه المناقضة بأن الذى أجاز أبو حنيفة كتابته إنما هو إذا كان محتاجاً إليه ، بمعنى أنه يتأول أن له حقاً فى بيت المال ونصيباً فى النية ، فأجاز له أن يأخذ الخمس لنفسه عوضاً عن ذلك ، لأنه أسقط الخمس عن المعدن بعد ما أوجبه فيه إ.هـ. قلت ومع ذلك لم ينفرد الحنفية بذلك ، قال الموفق : يجوز أن يتولى الإنسان تفرقة الخمس بنفسه ، وبه قال أصحاب الرأى وابن المنذر لأن علياً رضى الله تعالى عنه أمر واجد الكثر بتفرقته على المساكين ، قاله الإمام أحمد ، ولأنه أدى الحق إلى مستحقه ، فبرىء منه كما لو فرق الزكاة ويتخرج أن لا يجوز لأن الصحيح أنه فى فلم يملك تفرقته بنفسه كخمس الغنيمة ، وبهذا قال أبو ثور ، قال القاضى : وليس للإمام رد خمس الركاى لأنه حق مال ، فلم يجوز رده على من وجب عليه كالزكاة وخمس الغنيمة ، وقال ابن عقيل يجوز لأنه روى عن عمر أنه رد بعضه على واجده ، ولأنه فى لجاز رده أو رد بعضه على واجده كخراج الأرض ، وهذا قول أبى حنيفة إ.هـ. قلت : وما قال الحافظ قد نقل الطحاوى المسألة التى ذكرها ابن بطلال ، ونقل أيضاً أنه لو وجد فى داره معدناً ، فليس عليه شيء . وبهذا بنجه اعتراض البخارى إ.هـ. بعيد من مثل الحافظ لأن العلماء كلهم اختصروا فى الموضع الذى

توسط الإمام^(١) لعارض ، وقوله تعالى : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » ،
وقوله عليه السلام : « ليس لمؤمن أن يعرض نفسه للهلاك » ، أو كما قال ،
يؤيدان ما قاله .

يجب فيه الخمس ، وقد بسط الكلام على ذلك الموفق ، وجعل المواضع أربعة
أقسام . وبسط الاختلاف في الركاز الذي يوجد في هذه المواضع فأى إيراد في
أرض خاص أوجب فيها الخمس أحد دون أحد . وفي الدر المختار الممدن
لا شيء فيه إن وجدته في داره وحانوته وأرضه في رواية الأصل ، قال ابن عابدين :
قوله في رواية الأصل راجع لقوله وأرضه ، قال في غاية البيان في الأرض
المملوكة روايتان عن أبي حنيفة فعلى رواية الأصل لا فرق بين الأرض والدار
حيث لا شيء فيهما ، لأن الأرض لما انتقلت إليه انتقلت بجميع أجزائها ،
والمعدن من تربة الأرض فلم يجب فيه الخمس لما ملكه كالغنيمة إذا باعها الإمام
من إنسان سقط عنها حق سائر الناس ، لأنه ملكها بيد كذا قال الجصاص ،
وعلى رواية الجامع الصغير بينهما فرق ، وهو أن الدار لا مؤنة فيها أصلا فلم
تخمس فصار الكل للواجد بخلاف الأرض فإن فيها مؤنة الخراج والعشر
فتخمس ، ثم قال بعد ذكر خلاف الصاحبين : والحاصل أن الإمام فرق في
وجوب الخمس بين المعدن والكنز ، وبين المفازة والدار ، وبين الأرض المباحة
والمملوكة وهما لم يفرقا بين ذلك في الوجوب اهـ ١٢٥ .

(١) وقد اختلفوا في توسط الإمام في أداء الزكاة معالقا ، قال الموفق :
يستحب للإنسان أن يلى تصرفه الزكاة بنفسه ليكون على يقين من وصولها
إلى مستحقها ، سواء كانت من الأموال الظاهرة أو الباطنة ، قال الإمام أحمد
أعجب إلى أن يخرجها ، وإن دفعها إلى السلطان فهو جائز ، وقال الحسن
ومكحول وسعيد بن جبيرة وغيرهم : يضعها رب المال في موضعها ، وقال الثوري

أحلف لهم واكذبهم ولا تعظم شيئاً إذا لم يضعوها مواضعها ، وقال الشعبي وأبو جعفر إذا رأيت الولاية لا يعدلون فضعها في أهل الحاجة ، وروى عن أحمد أما صدقة الأرض فيعجبني دفعها إلى السلطان ، وأما زكاة الأموال كالملواشي فلا بأس أن يضعها في الفقراء والمساكين ، فظاهر هذا أنه استحب دفع العشر خاصة إلى الأئمة ، وذلك لأن العشر قد ذهب قوم إلى أنه مؤنة الأرض فهو كالخراج يتولاه الأئمة بخلاف سائر الزكاة إلى آخر ما بسط من أقاويل العلماء في ذلك ، وبسط النووي في شرح المذهب الكلام في تفريق الزكاة بنفسه أو دفعه إلى الإمام ، وقال : ويجوز لرب المال أن يفرق زكاة الأموال الباطنة بنفسه وهي : الذهب والفضة وعروض التجارة والركاز ، لما روى عن عثمان أنه قال في المحرم : هذا شهر زكاتكم ، فمن كان عنده دين فليقض دينه ثم يرك بقية ماله ، أخرجه البيهقي في المسند الكبير بسند صحيح ، قلت : وأخرجه أيضاً مالك في الموطأ ، ثم قال النووي : ويجوز أن يوكل من يفرق ، ويجوز أن تدفع إلى الإمام ، وفي الأفضل ثلاثة أوجه : أحدها : أن يفرق بنفسه وهو ظاهر النص ، والثاني : أن الأفضل أن يدفع إلى الإمام : عادلاً كان أو جائراً ، ومن أصحابنا من قال : إن كان عادلاً فالدفع إليه أفضل ، وإن كان جائراً فتفرقته بنفسه أفضل ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « فمن سألها على وجهها فليعطها ومن سئل فوقه فلا يعطه » ، وأما الأموال الظاهرة وهي : الماشية والزروع والمعادن ففي زكاتها قولان . قال في القديم يجب دفعها إلى الإمام ، وقال في الجعيد يجوز أن يفرقها بنفسه ، ثم قال بعد الكلام الطويل : أما لأموال الظاهرة فظاهر كلام جماعة من العراقيين أنها على الخلاف ، ولكن المذهب أن دفعها إلى الإمام أفضل وجهاً واحداً ، فحصل في الأفضل أوجه ، أصحها أن دفعها إلى

قوله : (صدقة^(١) الفطر فريضة) ولا يفرق هؤلاء بين الفرض والواجب ، فكان مذهبهم كذهبنا .

الإمام أفضل إن كانت ظاهرة مطلقا أو باطنة وهو عادل ، وإلا فتفريقها بنفسه أفضل ، والثاني بنفسه أفضل مطلقا ، والثالث الدفع إليه مطلقا ، والرابع الدفع إلى العادل أفضل ، وب نفسه أفضل من الجائر ، الخامس في الظاهرة الدفع أفضل ، والباطنة بنفسه ، والسادس لا يجوز الدفع إلى الجائر له - مختصرا فعمل من هذا كله أن الحنفية ليسوا بمنفردين في جواز التفرقة بنفسه ١٢٤ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره الفروع هذا الباب كإخراج البر والأقط وفيد المسلمين في الحديث ، وغير ذلك لتقدم الكلام عليها في تقرير الترمذى كما في الكوكب الدرى ، وتعرض لحكمها لأنه لم يذكر في الكوكب ، وقد ترجم الإمام البخارى بقوله « باب فرض صدقة الفطر » ، وما أفاده الشيخ قدس سره من أنهم لا يفرقون بين الفرض والواجب معروف ، ولذا ترى أن الإمام البخارى ترجم « ما هنا باب فرض صدقة الفطر » ، وسيأتى قريبا باب وجوب الحج ، والفرق عند الحنفية بين الفرض والواجب معروف ، قال الحافظ : قوله رأى أبو العالية الخ إنما اقتصر البخارى على ذكر هؤلاء الثلاثة لكونهم صرحوا بفرضيتها وإلا فقد نقل ابن المنذر وغيره الإجماع على ذلك ، لكن الحنفية يقولون بالوجوب دون الفرض على قاعدتهم في التفرقة ، وفي نقل الإجماع مع ذلك نظر ، لأن إبراهيم بن عليه وأبا بكر ابن كيسان الأصم قالوا : إن وجوبها نسخ ، واستدل لهما بما روى النسائى وغيره عن قيس بن سعد بن عباد ، قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة ، فلما نزلت الزكاة لم يأمرنا ولم ينهنا ، ونحن فعله ، وتعقب بأن في إسناده راويا مجهولا ، وعلى تقدير الصحة فلا دليل فيه على النسخ لاحتمال الإكتفاء بالأمر الأول ، لأن نزول فرض لا يوجب سقوط فرض آخر ، ونقل

المالكية عن أشهب أنها سنة مؤكدة ، وهو قول بعض أهل الظاهر وابن اللبان من الشافعية ، وأولوا قوله فرض في الحديث بمعنى قدر ، قال ابن دقيق العيد : هو أصله في اللغة لكن نقل في عرف الشرع إلى الوجوب فالجمل عليه أولى ، قال الحافظ : ويؤيده تسميتها زكاة وقوله في الحديث على كل حر وعبد ، والتصريح بالأمربها في حديث قيس بن سعد وغيره . ولدخولها في عموم قوله تعالى : وآتوا الزكاة ، فبين صلى الله عليه وسلم تفاصيل ذلك ، ومن جملتها زكاة الفطر اه قلت : ترجم مالك في الموطأ من تجب عليه زكاة الفطر ، قال الزرقاني : عبر في الترجمة بالوجوب لإشارة إلى حل الفرض في الحديث عليه ، وقد حكى ابن المنذر الإجماع على ذلك وكذا ابن عبد البر مضعفا قول من قال بالسنية يعنى فلا يقدح في حكاية الإجماع ، وقال العمري : اختلفت العلماء هل هي فرض أو واجبة أو سنة أو فعل خير مندوب إليه ؟ فقالت طائفة هي فرض وهم الشافعي ومالك وأحمد ، وقال أصحابنا واجبة ، وقالت طائفة هي سنة وهو قول مالك في رواية ، وقالت طائفة هي فعل خير ، كانت واجبة ثم نسخت . وقال أيضا في البناية عند الشافعي فريضة على أصله وهو أنه لا فرق بين الواجب والفرض . والنزاع لفظي لأن الفريضة عنده نوعان مقطوع حتى يكفر جاحده ، وغير مقطوع حتى لا يكفر جاحده ، ومن جحد صدقة الفطر لا يكفر بالإجماع ، ولذا لا يكفر من قال إنها مستحبة ، وفي الدر المختار حديث فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر ، معناه قدر للإجماع على أن منكرها لا يكفر ، قال ابن عابدين جواب عما استدلل به الشافعي على فرضيتها ، وهذا الجواب ذكره في البدائع ، وأجاب في الفتوح : بأن الثابت بظني يفيد الوجوب ، وأنه لا خلاف في المعنى ، لأن الافتراض الذي يشتهه الشافعية ليس على وجه يكفر جاحده ، فهو معنى الوجوب عندنا ، وقد يجاب بأن قول

الصحابي فرض يراد به المعنى المصطلح عندنا للقطع به بالنسبة إلى من سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ، بخلاف غيره ما لم يصل إليه بطريق قطعي فيكون مثله ، انتهى ملخصا من الأوجز ، وهذا أحد الأبحاث الثمانية التي ذكرت في الأوجز في مبدأ زكاة الفطر ، الثاني في معناها لغة . والثالث أن وجوبها لم ينسخ ، والرابع بيان من تجب عليه صدقة الفطر ، والخامس متى نزلت صدقة الفطر ، قال القاري فرضت هي وصوم شهر رمضان في السنة الثانية من الهجرة ، أما رمضان ففي شعبان ، وأما هي فقد قال بعض الحفاظ قبل العيد بيومين ، وقال البغداديون من أصحابنا إن زكاة الفطر وجبت بموجب زكاة الأموال من نصوص الكتاب والسنة بعمومها فيها ، وقال البصريون منهم إن وجوبها سابق على وجوب زكاة الأموال ، واعتد به بعض الحفاظ لخبر قيس بن سعد بن عبادة المذكور قبل ، وفي الخميس : في هذه السنة أى الثانية فرضت زكاة الفطر ، وكان ذلك قبل العيد بيومين كذا في أسد الغابة ، فخطب الناس قبل الفطر بيومين يعلمهم زكاة الفطر ، وفي الدر المختار أمر بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل الزكاة ، قال ابن عابدين هذا هو الصحيح ، والبحث السادس ما في حجة الله البالغة : إنما وقت بعيد الفطر لمعان ، السابع ما قال العيني إن هذا الباب يحتاج إلى خمسة عشر معرفة بسطت في الأوجز ، البحث الثامن اختلافهم في وقت وجوب صدقة الفطر ، هل هو غروب الشمس ليلة الفطر ، أو طلوع الفجر من يوم العيد ؟ الأول قول الثوري وأحمد وإسحاق والشافعي في الجديد ، ولأحمدى الرواتين عن مالك ، والثاني قول أبي حنيفة والليث والشافعي في القديم ، والرواية الثانية عن مالك ، وذكر الدسوقي ثلاثة أقوال آخر في مذهب مالك . منها أنها تجب بطلوع الشمس من يوم الفطر ، وبسط الكلام على المذهب والدلائل في الأوجز . ولا يذهب عليك أن الإمام البخاري رضى الله

تعالى عنه ترجم على جميع الأنواع الواردة في الأحاديث بترجمة مستقلة، ولم يترجم للاقط مع تخريجه حديث الأقط، وهو دليل على أن كون الحديث عند البخارى ليس بدليل على أنه معمول به عنده، قال الحافظ لم يذكر الأقط، وهو ثابت في حديث أبى سعيد، وكأنه لا يراه يجرنا في حال وجدان غيره كقول أحمد، وحملوا الحديث على أن من كان يخرج كونه إذاك أو لم يقدر على غيره، وظاهر الحديث بخالفه، وعند الشافعية فيه خلاف، وزعم المأوردى أنه يختص بأهل البادية، وأما الحاضرة فلا يجرى عنهم بخلاف، وتعقبه النووى في شرح المهذب وقال: قطع الجمهور بأن الخلاف في الجميع، اهـ. قلت والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز من كتب الفروع للائمة الأربعة، جملتها أنه يجرى عند المالكية صاع من أقط إذ يكون من أغلب القوت، صرح به الدردير وغيره، والمشهور عن الشافعى في ذلك قولان، أحدهما: مثل قول مالك، والثانى: لا يجرى، وفي شرح الإقناع يجرى الأقط لثبوته في الصحيحين لمن هو قوته، سواء كان من أهل البادية أو الحاضرة اهـ. والمشهور في شروح الحديث عن الإمام أحمد عدم جوازه لكن قال الموفق يجرى أهل البادية إخراج الأقط إذا كان قوتهم. وكذلك من لم يجد من الأصناف المنصوص عليها سواء، أما من وجد سواء، فهل يجرى؟ على روايتين: أحدهما يجرى حديث أبى سعيد الخدرى والثانية لا يجرى، لأنه جنس لا تجب الزكاة فيه، فلا يجرى إخراجهم لمن يقدر على غيره من الأجناس المنصوص عليها، ويحمل الحديث على من هو قوت له، أو لم يقدر على غيره، ويجرى إخراجهم عندنا الحنفية باعتبار القيمة كما صرح به ابن عابدين عن البحر، وفي البدائع: أما الأقط فتعتبر فيه القيمة. لأنه غير منصوص عليه من وجه يوثق به، وجواز ما ليس بمنصوص عليه لا يكون

(كتاب المناسك ^(١))

إلا بالقيمة اه مختصراً من الأوجز . وذكر بعض المذاهب المذكورة العيني ، وزاد: قال النووي اختلفوا في الأقطاقل لا يجوز نه ، لأنه لا يجب فيه العشر ، وقال الماوردي : والخلاف فيه في أهل البادية أما أهل الحضر فلا يجوز نه ، قولاً واحداً ، وقال الشيخ تقي الدين في شرح العمدة : قد صح الحديث به ، وهو يرد قول الشافعي اه .

(١) هكذا في النسخ الهندية الموجودة عندنا ، ووقع في الشروح الثلاثة الكرماني والفتح والعيني بدله : كتاب الحج ، وقال الحافظ ووقع في رواية الأصيلي كتاب المناسك ، قال العيني . قد وقع في رواية الأصيلي كتاب المناسك كما وقع هكذا في صحيح مسلم ، ووقع في كتاب الطحاوي كتاب مناسك الحج ، وهو جمع منسك بفتح السين وكسرها ، وهو المتعبد ، ويقع على المصدر والزمان والمكان ، ثم سميت أمور الحج كلها مناسك ، والمنسك المذبح وقد نسك ينسك نسكاً إذا ذبح ، والنسيكة الذبيحة وجمعها نسك والنسك : أيضاً الطاعة والعبادة ، وكل ما تقرب به إلى الله عز وجل ، والنسك : ما أمرت به الشريعة ، والورع ما نهت عنه ، والناسك العابد اه . قال القسطلاني تبعاً للإمام الراغب في مفرداته النسك العبادة والناسك العابد ، واختص بأعمال الحج والمناسك مواقف النسك وأعمالها ، والنسيكة مختصة بالذبيحة اه ، وقال الحافظ في المقدمة اختلفت النسخ في الصوم والحج أيهما قبل الآخر ، وكذا اختلفت الرواية في الأحاديث ، وترجم عن الحج بكتاب المناسك ليعم الحج والعمرة ، وما يتعلق بهما ، وكان في الغالب من يحج بجواز بالمدينة الشريفة ، فذكر ما يتعلق بزيارة النبي صلى الله عليه وسلم ، وما يتعلق بحرم المدينة ، وظهر لي أن يقال في تعقيبه الزكاة بالحج أن الأعمال لما كانت بدنية محضة ومالية محضة وبدنية مالية معا رتبها كذلك ، فذكر الصلاة ثم الزكاة ثم الحج ، ولما كان الصيام هو الركن الخامس المذكور في حديث

عمر رضى الله عنه : بنى الإسلام على خمس عقب بذكره، وإنما أخره لأنه من التروك، والترك وإن كان عملاً أيضاً لكنه عمل النفس، لا عمل الجسد، فلمذا أخره وإلا لو كان اعتمد على الترتيب الذى فى حديث ابن عمر لقدم الصيام على الحج لأن ابن عمر أنكر على من روى عنه الحديث بتقديم الحج على الصيام، وهو وإن كان ورد عن ابن عمر من طريق أخرى كذلك، فذاك محمول على أن الراوى روى عنه بالمعنى، ولم يبلغه نيه عن ذلك والله أعلم اهـ، وقال العيني ذكر كتاب الحج عقيب كتاب الزكاة، وكان المناسب ذكر كتاب الصوم عقيب الزكاة، كما قدمه ابن بطال على كتاب الحج، كما وقع فى الخمس التى بنى الإسلام عليها، ولكن لما كان للحج اشتراك مع الزكاة فى كونهما عبادة مالية، ذكره عقيب الزكاة، فإن قلت فعلى هذا كان ينبغى أن يذكر الصوم عقيب الصلاة، لأن كلا منهما عبادة بدنية، قلت: نعم كان القياس يقتضى ذلك، ولكن ذكرت الزكاة عقيب الصلاة لأنها ثانية الصلاة، وثالثة الإيمان فى الكتاب والسنة، اهـ. ثم قال الحافظ: قدم المصنف الحج على الصيام لمناسبة لطيفة تقدم ذكرها فى المقدمة ورتبه على مقاصد متناسبة، فبدأ بما يتعلق بالمواقيت، ثم بدخول مكة ومأمعها، ثم بصفة الحج، ثم بأحكام العمرة، ثم بمحرمات الإحرام، ثم بفضل المدينة، ومناسبة هذا الترتيب غير خفية على الفطن اهـ. قلت وذكرت فى مبدأ كتاب الحج فى الأوجز كدأبنا فيه عشرة أبحاث لطيفة طويلة، الأول: فى معنى الحج لغة، والثانى: فى تعريفه شرعاً مقتفياً فيه فروع الأئمة الأربعة، والثالث: فى سبب الوجوب: وهو البيت، ولذا لا يجب فى العمر إلا مرة، والحديث الدال على وجوبه فى كل خمس سنين مرة محمول على الندب، والرابع: اختلافهم فى وجوبه على الفور كما قال به مالك وأحمد وأبو يوسف، وهو أصح الراوتين عن الإمام

(باب وجوب الحج وفضله)

ودلالة الآية على الوجوب ظاهرة ، ودلالاتها^(١) على الفضل من حيث أنه عبر فيها من تركه بلفظ الكفر ، ودلالة الرواية على الوجوب في قول الخثعمية

الاعظم ، أو على التراخي كما قال به الشافعي ومحمد ، وفيه البحث أن زمان الحج معيار له أو ظرف ، والخامس اختلافهم في مبدأ فرضه ، ذكروا فيها أحد عشر قولاً ، منها أنه فرض قبل الهجرة وهو شاذ ، والمشهور منها قولان سنة ست ، وسنة تسع ، بسطت في الأوجز أسماء القائلين بهما ، السادس في سبب تأخيره صلى الله عليه وسلم الحج عند الجمهور القائلين بفرضيته قبل سنة عشر ، والسابع اختلافهم في أن الحج هل كان واجبا على الأمم السابقة أم لا ؟ الثامن في حكم الحج ومصلحه ، والتاسع في فضائل البيت ، والعاشر في تكفير الحج للخطايا ، وبيان الأحاديث الواردة في تكفير السيئات ، وهذه الأبحاث كلها صويلة الأذيال لا يسعها هذا الوجيز ١٢ .

(١) قال الحافظ : وأما فضله فمشهور ولا سيما في الوعيد على تركه في الآية وسيأتي في باب مفرد ، ولكن لم يورد المصنف في الباب غير حديث الخثعمية ، وشاهد الترجمة منه خفي ، وكأنه أراد إثبات فضله من جهة تأكيد الأمر به بحيث أن العاجز عن الحركة إليه يلزمه أن يستنيب غيره ، ولا يعذر بترك ذلك اهـ . وقال القسطلاني : قد أكد أمر الحج في هذه الآية من وجوه الدلالة على وجوبه بصيغة الخبر ، وإبرازه في الصورة الاسمية ، وإيراده على وجه يفيد أنه حق واجب لله في رقاب الناس ، وتعميم الحكم أولا ، وتخصيصه ثانيا ، فإنه كايضاح بعد إبهام ، وتثنية وتكرير اهـ . قلت : والأوجه عندي أن إثبات الفضل بالآية بكون الحج لله عز وجل ولذا أقدم الخبر في قوله : والله إشارة إلى مزية شرافة الحج حيث نسبته إلى نفسه الكريمة خاصة كما سيأتي في مناسبة الحديث ، وقال السندي هذه الآية وكذا الحديث لإفادة وجوب الحج إصالة ، والفضيلة تبعا إذ الوجوب

بين يديه صلى الله عليه وسلم إن فريضة الله على عباده ، ودلالتها على الفضل من حيث أنه وجبت فيه الإستئابة مع أنه لا حاجة إلى إثبات كل جزء

مستلزم للفضيلة قطعاً ، ولذلك أخر المصنف في الترجمة الفضيلة عن الوجوب هـ . قال العيني : وقع في بعض النسخ باب وجوب الحج وفضله ، وقوله تعالى « والله على الناس حج البيت ، وهذا أوجه ، وأشار بذكر هذه الآية الكريمة إلى أن وجوب الحج قد ثبت بهذه الآية ، هذا عند الجمهور ، وقيل ثبت وجوبه بقوله تعالى « وآتوا الحج والعمرة لله ، والأول أظهر ، ثم قال بعد ذكر الحديث مطابقة للترجمة تدرك بدقة النظر ، وذلك أن الحديث يدل على تأكيد الأمر بالحج حتى أن المكلف لا يعذر تركه عند عجزه عن المباشرة بنفسه ، بل يلزمه أن يستئيب غيره ، وهذا يدل على أن مباشرته فضلاً عظيم ، فمن هذا تؤخذ المطابقة بين الترجمة والحديث ، وسيأتي باب مستقل في فضل الحج إن شاء الله هـ . قلت : الآتي قريباً باب فضل الحج المبرور وهو مقيد ، وهذا مطلق والفرق بينهما واضح ، فلا إشكال بتكرار الترجمة

ثم قال القسطلاني : اختلفت طرق الأحاديث في السائل عن ذلك هل هو رجل أو امرأة ؟ وفي المستول عنه أيضاً أن يحج عنه هل هو أب أو أم أو أخ ؟ فأكثر طرق الأحاديث الصحيحة دالة على أن السائل امرأة سألت عن أبيها ، كما هو في أكثر طرق حديث الفضل وحديث عبدالله أخيه وحديث علي ، وفي النسائي من حديث الفضل أن السائل رجل سأل عن أمه ، وفي صحيح ابن حبان من حديث ابن عباس أن السائل رجل يسأل عن أبيه ، وعند النسائي أيضاً أن امرأة سألت عن أبيها ، وفي حديث يزيد عند الترمذي أن امرأة سألت عن أمها ، وفي حديث حصين بن عوف عند ابن ماجه أن السائل رجل سأل عن أبيه ، وفي حديث سنان بن عبدالله أن عمته قالت : يا رسول الله توفيت أمي . وهذا محمول على التعدد هـ . قلت : وسقطت أفضل من الحديث باعتبارها

من أجزاء الترجمة بكل ما ورد في الباب ، بل الذي لا بد منه إثبات المجموع^(١) بالمجموع قوله : (فهله^(٢) من أهله) أو ما في حكمه ، وذلك^(٣) أن يكون خارج الحرم ، وإن كان أقرب إليه من بيته .

قلته في الآية ، فإن في نسبة الفريضة إلى الله تعالى مع أن الفرائض كلها لله تعالى دلالة على مزية شرافته ، وما أجاد الشاعر الفارسي :

في الجملة نسبتى بتوكا في بودمرا بلبل همين كه قافيه كل شود بس است
(١) وهو أصل مطرد من أصول التراجم ، كما أفاده الشيخ قدس سره في مبدأ تقريره ، وتقدم في الأصل الحادى والثلاثين ١٢ .

(٢) قال الحافظ بهنم الميم ، وفتح الهاء ، وتشديد اللام ، موضع الإهلال وأصله رفع الصوت ، لأنهم كانوا يرفعون أصواتهم بالتلبية عند الإحرام ، ثم أطلق على نفس الإحرام اتساعا ، قال ابن الجوزى : وإنما يقوله بفتح الميم من لا يعرف اه . وقال العيني هو بهنم الميم اسم مكان من الإهلال واسم زمان أيضا ، ويكون مصدرا أيضا كالدخل والمخرج بمعنى الإدخال والإخراج اه .

(٣) هذا مسلك الحنفية رحمهم الله تعالى صرح بذلك في فروعهم . قال صاحب الدر المختار في حكم من كان داخل المواقيت : ميقاته الحل الذى بين المواقيت والحرم ، قال ابن عابدين : فالحرم حدد في حقه كالميقات للأفاقي ، فلا يدخل الحرم إلا محرما اه وفي شرح الباب الذين منازلهم في نفس الميقات أو داخل الميقات إلى الحرم فوقتهم الحل أى فيقاتهم جميع المسافة من الميقات إلى انتهاء الحل ، وهم في سعة ما لم يدخلوا أرض الحرم ومن ديرة أهلهم أفضل اه وما يظهر من كتب الفروع أن المسألة خلافية ، وإن حكى الإجماع على هذه المسألة غير واحد من نقلة المذاهب ، قال الموفق من كان منزله دون الميقات فيقاته من موضعه ، يعنى إذا كان مسكنه أقرب إلى مكة من الميقات كان ميقاته مسكنه ،

هذا قول أكثر أهل العلم ، وبه يقول مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، وعن مجاهد قال : يهل من مكة ولا يصح ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى حديث ابن عباس : فمن كان دونهن مهله من أهله ، وهذا صريح والعمل به أولى ، ثم قال : ومن كان منزله دون الميقات خارجه من الحرم فى حكمه فى مجاوزة قريته إلى مايلي الحرم حكم المجاوز للميقات لأن موضعه ميقاته فهو فى حقه كماواقيت الخمسة فى حق الآفاق اه ، وقال الدسوقي على الدردير إن من كان منزله بين مكة والمواقيت كقديد وعسفان فيقاته منزله أو مسجده وتأخير الإحرام عن منزله كتأخيره عن المواقيت فى لزوم الدم اه ، وفى مناسك النووى : أما من مسكنه بين الميقات ومكة فيقاته القرية التى يسكنها أو الحلة التى ينزلها البدوى ، ويستحب أن يحرم من طرفها الأبعد من مكة ، ويجوز من الأقرب اه ، وقال الحافظ فى حديث ابن عباس قوله فمن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ أى فيقاته من حيث أنشأ الإحرام (*) إذ السفر من مكانه إلى مكة ، فهذا متفق عليه إلا ما روى عن مجاهد أنه قال ميقات هؤلاء نفس مكة ، واستدل به ابن حزم على أن من ليس له ميقات ، فيقاته من حيث شاء ، ولا دلالة فيه لأنه يختص بمن كان دون الميقات أى إلى جهة مكة اه ، وعلم من هذا كله أن ما أفاده الشيخ قدس سره مسلك الحنفية ، وفيه خلاف الأئمة الثلاثة إذ أوجبوا الإحرام من منزله ، ومن حكى المسألة إجماعية فقد ذهل ، ثم رأيت السندى أشار إلى الخلاف أيضا ، إذ قال : قوله فمن حيث أنشأ حتى أن أهل مكة من مكة ، مقتضاه أنه ليس لمن كان داخل المواقيت أن يؤخر الإحرام من أهله ، وكذا ليس لأهل مكة أن يؤخروه من مكة ، ويشكل عليه قول علمائنا الحنفية حيث جوزوا لمن كان داخل المواقيت

(*) كذا فى الأصل ، والأوجه بدله من حيث أنشأ السفر ١٢ ز

قوله : (فقلت لعطاء) أراد الإنقاء : يعنى بذلك أن المقصود (١) إزالة الطيب أو الثلاثة قيد معتبر ، فقال : نعم المقصود هو الإزالة ، ويمكن أن

التأخير إلى آخر الحل ، ولأهل مكة إلى آخر الحرم من حيث أنه مخالف للحديث ، ومن حيث أن المواقيت ليست مما يثبت بالرأى اهـ ، قلت ويمكن التقصى عن إشكال السندى بأن الأئمة الأربعة أجمعوا على أن ميقات العمرة للمسكى الحل كله خلافا لمن أوجب التمتع لتوقيته صلى الله عليه وسلم إياها ، وكذلك أجمعت الأئمة الثلاثة وهو أحد قولى الشافعى أن ميقات الحج للمسكى الحرم كله مع قوله صلى الله عليه وسلم حتى أهل مكة من مكة ، ففعلوا الحرم كله فى حكم مكة ، وإلى ذلك أشار الشيخ قدس الله سره أو ما فى حكمه ، وما يظهر من كلام السندى أن التأخير إلى آخر الحرم أيضا قول مختص بعلمائنا ليس بصحيح ، كما بسطت فى الأوجز من مسالك الأئمة فى ذلك ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، قال الكرماني أما أمره بالثلاث فهو للمبالغة فى إزالة أثر الطيب وإلا ، فالواجب الإزالة ، وإن حصلت بمرة لخفته لم تجب الزيادة ، ولعل الطيب الذى كان على هذا الرجل كان كثيرا ، ويحتمل أن يكون متعلقا بالقول كأنه قال : ثلاث مرات اغسله اهـ . قال الحافظ : قوله فقلت لعطاء القائل هو ابن جريج ، وهو دال على أنه فهم من السياق ، أن قوله ثلاث مرات من لفظ النبى صلى الله عليه وسلم ، لكن يحتمل أن يكون من كلام الصحابي ، وأنه صلى الله عليه وسلم أعاد لفظة اغسله مرة ثم مرة على عادته أنه كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثا لفهم عنه ، نبه عليه عياض اهـ . ويشكل على الحديث المطابقة بالترجمة ، قال الإسماعيلي : ليس فى حديث الباب أن الخلق كان على التوب كما فى الترجمة ، وإنما فيه أن الرجل كان متضمخا ، وقوله له : اغسل الطيب الذى بك يوضح أن الطيب لم يكن فى ثوبه وإنما كان على بدنه ، ولو كان على الجبة لكان

يكون المعنى أنه لعله أراد بذكر الثلاث مزيد الإنقاء ، وإلا فالواجب هو الإزالة بما حصل ولو بمرة واحدة ، فقال : نعم أراد الإنقاء والمبالغة كما قلته وإلا فالمقصود هو الإزالة .

في نزعها كفاية من جهة الإحرام ، قال الحافظ : والجواب أن البخارى على عادته يشير إلى ما وقع في بعض طرق الحديث الذى يورده ، وسيأتى في محرمات الإحرام من وجه آخر بلفظ : عليه قيص فيه أثر صفرة ، والخارق في العادة إنما يكون في الثوب ، ورواه أبو داود والطيالسى في مسنده عن قتادة عن عطاء بلفظ : رأى رجلا عليه جبة عليها أثر خلق ، ولمسلم من طريق رباح عن عطاء مثله ، وقال سعيد بن منصور ناهشيم فابعد الملك ومنصور وغيرهما عن عطاء عن يعلى ابن أمية أن رجلا قال : يا رسول الله إني أحرمت وعلى جتي هذه ، وعلى جبتة رديغ من خلق ، الحديث اهـ . وذكر العيني إيراد الإسماعيلي ، ثم تعقبه بقوله قلت : قوله ليس في حديث الباب أن الخلق كان على الثوب كما في الترجمة غير مسلم ، لأن في الحديث وهو متضمن بطيب أعم من أن يكون على بدنه أو على ثوبه ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اغسل الطيب الذى بك أعم من أن يكون على بدنه أو على ثوبه ، على أن الخلق في العادة يكون في الثوب ، والدليل على ما قلناه ما سيأتى في محرمات الإحرام بلفظ عليه قيص فيه أثر صفرة ، ثم ذكر العيني الروايات المتقدمة في كلام الحافظ ، ثم قال فهذه الأحاديث كلها ترد على الإسماعيلي أن الطيب لم يكن على ثوبه ، فإن قلت سلمنا هذا كله ، وكيف توجد المطابقة بين الحديث والترجمة ، وفيها لفظ الخلق ، وليس في حديث الباب إلا لفظ الطيب ، قلت جرت عادة البخارى أن يبوب بما يقع في بعض طرق الحديث الذى يورده وإن لم يخرج به ، وهو في أبواب العمرة بلفظ : وعليه أثر الخلق على أن الخلق ضرب من الطيب اهـ . قلت أو أشار الإمام البخارى بذكر حديث

الطيب المطلق في الباب أن أمر الغسل لا يختص بالخلق كما ورد في بعض الروايات، ثم لا يذهب عليك أن الأئمة الأربعة رضى الله تعالى عنهم وشكر سعيهم اختلفوا في مسألة الطيب المحرم كما بسطت في الأوجز ذكر مسالكهم مع دلائل كل فريق منهم، قال ابن رشد: أجمع العلماء على أن الطيب كله يحرم على المحرم بالحج والعمرة في حال إحرامه، واختلفوا في جوازه للمحرم قبل الإحرام بما يبق من أثره عليه بعد الإحرام، فذكره مالك، ورواه عن عمر وهو قول عثمان وابن عمر وجماعة من التابعين، وعن أجازة أبو حنيفة والشافعي والثوري وأحمد وداود، والحجة لمالك حديث صفوان يعنى حديث الباب وعمدة الفريق الثاني حديث عائشة، يعنى حديث الويص الآتى في الساب الآتى، قلت: وهكذا ذكر مسالك الأئمة الثلاثة من غير فرق بينهم غير واحد من نقلة المذاهب، والحق أن فيها تفصيلا كما بسطت في الأوجز من كتب فروعهم، وهو أن التطيب بما يبق جرمه بعد الإحرام ممنوع مطلقا عند الإمام مالك ومحمد، سواء كان على البدن أو على الثياب، ومباح مطلقا عند الإمام الشافعي وأحمد سواء كان على البدن أو على الثياب، إلا أنهما قالوا لو تطيب بذى جرم على الثوب ثم نزع بعد الإحرام فلا يجوز لبسه مرة أخرى حتى يزول عنه أثر الطيب، والتطيب بطيب ذى جرم مباح على البدن دون الثياب عند الإمامين أبي حنيفة وأبي يوسف، هذا هو الصحيح من مسالك الأئمة كما بسط في الأوجز من كتب فروعهم، وإذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أن ميل الإمام البخارى في هذه المسألة إلى مسلك الإمام الأعظم وأبي يوسف إذ ترجم أولا «دياب غسل الخلق ثلاث مرات من الثياب»، وذكر فيه حديث صفوان ثم ذكر باب الطيب عند الإحرام وذكر فيه حديث عائشة رضى الله تعالى عنها قالت كأنى أنظر إلى ويص الطيب في مفارق

قوله : (ويشم المحرم الريحان) ولا يجوز عندنا (١) شمه لكونه طيبا .

رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم ، قال الحافظ : قوله «باب الطيب عند الإحرام» أراد بهذه الترجمة أن يبين أن الأمر بغسل الخلق الذى فى الحديث قبله إنما هو بالنسبة إلى الثياب ، لأن المحرم لا يلبس شيئا مسه الزعفران ، كما سأتى فى الباب الذى بعده ، وأما الطيب فلا يمنع استدامته على البدن اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : اختلف فى الريحان . فقال إسحاق يراح ، وتوقف أحمد ، وقال الشافعى يحرم ، وكرهه مالك والحنفية ، ومنشأ الخلاف أن كل ما يتخذ منه الطيب يحرم بلا خلاف ، وأما غيره فلا اهـ . وقال العيني : أما شم الريحان ففى شرح المذهب : الريحان الفارسى ، والمرزنجوش ، واللينوفر ، والزرجس ، فيها قولان : أحدهما يجوز شمه ، والثانى لا يجوز ، لأنه يراد للرائحة فهو كالورد والزعفران ، والأصح تحريم شمه ووجوب الفدية ، وبه قال ابن عمر وجابر والثورى ومالك وأبو حنيفة وأبو ثور ، إلا أن أبا حنيفة ومالك يقولان يحرم ، ولا فدية ، وقال ابن المنذر : واختلف فى الفدية عن عطاء وأحمد ، ومن جوزه وقال هو حلال ولا فدية فيه عثمان وابن عباس والحسن ومجاهد وإسحاق ، وقال الموفق : أجمع أهل العلم أن المحرم ممنوع من الطيب لقوله صلى الله عليه وسلم فى المحرم الذى وقصته راحلته «لا تمسوه بطيب» فلما منع الميت من الطيب لإحرامه فالخى أولى ، ومتى تطيب فعليه الفدية لأنه استعمل ما حرمه الإحرام فوجب عليه الفدية كاللباس ، ومعنى الطيب ما تطيب رائحته ويتخذ للشم كالمسك والعنبر والكافور والزعفران وماء الورد والأدهان المطيبة والنبات الذى تستطاب رائحته على ثلاثة أضرب : أحدها ما لا ينبت للطيب ولا يتخدمه كنبات الصحراء والفواكه كلها وما ينبت الآدميون لغير قصد الطيب فباح شمه ولا فدية فيه ، ولا نعلم فيه خلافا إلا ما روى عن ابن عمر أنه كان يكره للمحرم أن يشم شيئا من نبات الأرض ،

قوله : (تعنى امين ير حلون هودجها) يعنى بذلك أن جواز التبان (١) معلل بالضرورة ، فيرخص فيه لمن افتقر إليه ، وذلك لأن هؤلاء ومن في حكمهم

النوع الثاني ما ينبت للآدميون للطيب ولا يتخذ منه طيب كالريحان الفارسي والرجس ففيه وجهان : أحدهما يباح بغير فدية قاله إسحاق وغيره ، والآخر يحرم شمه فإن فعل فعلية الفدية وهو قول الشافعي وأبي ثور لأنه يتخذ للطيب فأشبهه الورد ، وكرهه مالك وأصحاب الرأي ولم يوجبوا فيه شيئا ، وكلام أحمد فيه محتمل لهذا ، والثالث ما ينبت للطيب ويتخذ منه طيب كالورد والياسمين فهذا إذا استعمله وشمه ففيه الفدية ، لأن الفدية تجب فيما يتخذ منه فكذلك في أصله ، اه مختصرا ١٢٠ .

(١) قال الكرماني : التبان بضم الفوقية وشد الموحدة وبالنون سراويل قصير جدا وهو مقدار شبر ساتر للعورة المغلظة فقط ويكون للملاحين انتهى ، وقال الحافظ : سراويل قصير بغير أكمام ، ووصل أثر عائشة سعيد بن منصور عن عائشة أنها حجت ومعها غلمان لها وكانوا إذا شدوا رحلها يبدو منهم الشيء فأمرتهم أن يتخذوا التباين فيلبسونها وهم محرمون ، وفي هذا رد على ابن التين في قوله أرادت النساء لأنهن يلبسن المخيط بخلاف الرجال ، وكان هذا رأى رأيته عائشة وإلا فالأكثر على أنه لا فرق بين التبان والسراويل في منعه للمحرم اه . وهكذا في العيني وزاد : وفي التوضيح التبان لبسه حرام عندنا كالقميص والخف ونحوها فإن لبس شيئا من ذلك مختارا عامدا أثم وافتدى اه مختصرا . فلم من هذا أن . مسألتين : إحداهما ما أفاده الشيخ قدس سره وهي مسألة كشف العورة ، والثانية ما ذكره الشراح من لبس المحرم المخيط ، وأجاب الشيخ قدس سره عن مسأله بالضرورة ، وأجاب الشراح عن مسألتهم بأنها كانت رأيا من عائشة ولا يبعد عند هذا المعترف بالسيئات أن يكون مسلك عائشة رضى الله تعالى عنها موافقا لمسلك من قال أن لا عورة من الرجل إلا القبل والدبر فقط كما تقدم في باب ما يستر

تتكشف^(١) عورتهم في الصعود والنزول ، حين يرحلون الهوادج على الجمال ولا يجوز التبان عندنا لأحد ولو احتاج إليه ، وذلك لأن التأزر ممكن بحيث لا تتكشف العورة بعده .

قوله : (كان ابن عمر يدهن بالزيت) أى قبل إحرامه بحيث يبقى أثره^(٢) بعد الإحرام فقال : لا ضير فيه إذ قد ثبت مثل ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم

من العورة ، وأما مسألة المخيط فلا يبعد أنها رضى الله تعالى عنها أفنت بذلك عملا بقوله صلى الله عليه وسلم لم يجد إزاراً فلبس السراويل فإنهم إذا كانت تتكشف عوراتهم في الإزار فكان وجوده في حقهم كالعدم فصاروا كمن لا إزار لهم ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى القول بأنه رأى وأنه عائشة خلاف الجمهور ١٢ .

(١) كما هو نص رواية سعيد بن منصور المتقدمة ١٢ .

(٢) المعروف من مذهب ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أن التطيب بما يبقى جرمه بعد الإحرام ممنوع ولذا قال الكرماني : يدهن بالزيت أى لا يتطيب به . وقال الحافظ قوله : يدهن بالزيت أى بشرط أن لا يكون مطيباً كما أخرجه الترمذى من وجه آخر عنه مرفوعاً ، والموقوف عنه أخرجه ابن أبي شيبة وهو أصح ، ويؤيده ما تقدم في كتاب الفسل أن ابن عمر قال : لأن أظلى بقطران أحب إلى من أن أتطيب ثم أصبح محرماً ، وفيه إنكار عائشة عليه . وكان ابن عمر يتبع في ذلك أباه فإنه كان يكره استدامة الطيب بعد الإحرام ، وكانت عائشة تنسك عليه ذلك ١٠ . وقال الكرماني قوله : فذكرته أى قال منصور : ذكرت امتناع ابن عمر من التطيب لإبراهيم النخعي والضمير في بقوله عائد إلى ابن عمر أى ماذا تصنع بقوله حيث ثبت ما ينافيه من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن قلت : هذا فعل الرسول عليه الصلاة والسلام وتقريره لأقوله . قلت : فعله في بيان الجواز كقوله ، ١٠ بزيادة من العيني ١٢ .

(قال أبو عبد الله ^(١)) الح ، ولا يجوز عندنا إلحاق ^(٢) القمل من جسده

(١) هكذا في النسخ الهندية الموجودة عندنا وعليه علامة النسخة، ولا يوجد في النسخة المصرية التي عندنا التي على هامشها السندی، ولا يوجد أيضا في متن الشروح الأربعة: الكرماني والفتح والعيني والقسطاني ولم يتعرض له أحد منهم في شروحه ١٢٠٠.

(٢) قال الموفق : اختلفت الرواية عن أحمد في إباحة قتل القمل فعنه إباحته لأنه من أكثر الهوام أذى فأبيح قتله كالبراغيث وسائر ما يؤذى وقول النبي صلى الله عليه وسلم : خمس فواسق يقتلن الحديث يدل بمعناه على إباحة قتل كل ما يؤذى بنى آدم ، وعنه أن قتله محرم ، وهو ظاهر كلام الحرق لأنه يترفع بإزالته عنه لحرم كقطع الشعر ، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم رأى كعب بن عجرة والقمل يتناثر على وجهه فقال له : احلق رأسك فلو كان قتل القمل أو إزالته مباحا لم يكن كعب ليتركه حتى يصير كذلك أو لكان النبي صلى الله عليه وسلم أمره بإزالته خاصة ولا فرق بين قتل القمل أو إزالته بإلقائه على الأرض فإن قتله لم يحرم لحرمته لكن لما فيه من الترفه فعم المنع إزالته كيفما كانت ، ولا يتفلى فإن التفلى عبارة عن إزالة القمل وهو ممنوع منه ، ويجوز له حك رأسه ويرفق في الحلك كيلا يقطع شعرا أو يقتل قلة ، وقال بعض أصحابنا : إنما اختلفت الرواية في القمل الذي في شعره فأما ما ألقاه من ظاهر بدنه فلا فدية فيه فإن خالف وتفلى أو قتل قلا فلا فدية فيه فإن كعب بن عجرة حين حلق رأسه قد أذهب قلا كثيرا ، ولم يجب عليه لذلك شيء ، وإنما وجبت الفدية بحلق الشعر وهذا قول أبي ثور وابن المنذر وغيرهما ، وعن أحمد فيمن قتل قلة قال يطعم شيئا ، فعلى هذا أي شيء تصدق به أجزأه سواء قتل كثيرا أو قليلا . وهذا قول أصحاب الرأي . وقال إسحاق : تمره فما فوقها . وقال مالك : حفنة من طعام . وروى ذلك عن ابن عمر . وهذه الأقوال كلها ترجع إلى ما قلنا ، فإنهم لم يريدوا بذلك التقدير . وإنما هو على التقريب لأقل

على الأرض، نعم لا ضرب إذا تناثرت منه بنفسها، ويجوز غسل رأسه (١) وترجيل

ما يتصدق به اه مختصرا . قلت: وبسط الكلام على المسألة في الأوجز في موضعين في «باب ما يجوز للمحرم أن يفعله»، وفي «باب فدية من حلق قبل أن ينحر»، وفيه أنه لا يجوز قتلها عند مالك والحنفية، واختلفت الرواية في ذلك عن أحمد وجزم الحرق بأنه لا يقتل القمل، وقال النووي في المناسك: له أن ينحى القمل من بدنه وثيابه ولا كراهة في ذلك بل يستحب للمحرم قتله كما يستحب لغيره، ويكره للمحرم أن يفلى رأسه ولحيته فإن فعل فأخرج منها قلة وقتلها تصدق ولو ببقعة نص عليه الشافعي، قال جمهور أصحابنا هذا التصديق مستحب، وقال بعضهم واجب لما فيه من إزالة الأذى عن الرأس، قال ابن حجر: ومقتضاه اختصاص الكراهية والتصدق بالرأس واللحية وهو حسن لأن البدن لا فدية فيه قطعا، وفي الهداية: من قتل قلة تصدق بما شاء لأنها متولدة من التفث الذي على البدن، قال ابن الهمام يفيد أن الجزاء باعتبار أنه قضاء التفث فيستفاد منه أنه لو لم يأخذها من بدنه بل وجد قلة على الأرض فقتلها فلا شيء والإلقاء على الأرض كالقتل تجب به الصدقة، انتهى ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) بسط الكلام على المسألة في الأوجز في «باب غسل المحرم»، وفيه قال ابن المنذر: أجمعوا على أن للمحرم أن يغتسل من الجنابة واختلفوا فيما عدا ذلك، وبوب البخاري بالاعتماد على غسل المحرم كأنه أشار إلى ما روى عن مالك أنه كره للمحرم أن يغتسل رأسه في الماء وروى في الموطأ أن ابن عمر كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام، وفي الشرح الكبير كره غمس رأسه في الماء خيفة قتل الدواب، وهكذا في المدونة، وفي التوضيح أجاز الكوفيون والثوري والشافعي وأحمد وإسحق للمحرم دخول الحمام، وقال مالك إن دخله فتدلك وأنتي الوسخ فعليه الفدية، وقال الآبي في الإكمال اختلف في غسل المحرم تبردا أو غسل رأسه

شعره^(١) ما لم ينقض شعراً، وكذلك لا كراهة في حك جسده ما لم ينقض شعراً.

فأجازه الجمهور كما قال عمر لا يزيد الماء إلا شعنا، وتقول عن مالك مثله وتقول
عنه الكراهة أيضاً وكره غمس المحرم رأسه في الماء وعلت الكراهة بأنه من
تحريك يده في غسله أو غمسه قد يقتل بعض الدواب أو يسقط بعض الشعر،
وقيل لعله رأى من تغطية الرأس اه مختصراً. وفيه أيضاً في موضع آخر قال ابن
رشد: اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة، واختلفوا في كراهة غسله
من غير الجنابة فقال الجمهور: لا بأس بغسل رأسه، وقال مالك يكره، وعمدته أن
عبد الله بن عمر كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام، وعمدة الجمهور
حديث أبي أيوب وحمله مالك على غسل الجنابة والحجة له لإجماعهم على أن المحرم
ممنوع من قتل القمل وتنف الشعر وإلقاء التفت، والغاسل رأسه إما أن يفعل هذه
كلها أو بعضها، اه مختصراً.

(١) كما قالوا بذلك في حديث حيض عائشة وقوله صلى الله عليه وسلم انقضى
رأسك وامتشطى، وبسط الكلام على هذا الحديث في الأوجز، وفيه قال ابن القيم:
أما قوله انقضى رأسك وامتشطى فهذا مما أعضل على الناس، ولهم فيه أربعة
مسالك: أحدها أنه دليل على رفض العمرة كما قالت الحنفية، الثاني أنه دليل
على أنه يجوز للمحرم أن يمشط رأسه ولا دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع
على منعه من ذلك، ولا تحريمه، وهذا قول ابن حزم وغيره، الثالث تعليل هذه
اللفظة وردّها بأن عروة انفرد بها، الرابع أن قوله دعى العمرة أى دعيا
بجأها. وقال الزرقاني تبعاً للمحافظ إن قوله انقضى رأسك وامتشطى ظاهر في إبطال
العمرة لأن المحرم لا يفعل مثل ذلك لتأديته إلى تنف الشعر، وأجيب بجوازهما
للمحرم حيث لا يؤدى إلى تنف الشعر مع الكراهة بغير عذر أو كان ذلك لأذى
برأسها فأباح لها ذلك كما أباح لكعب بن عميرة الحلاق لأذى برأسه، ولعل المراد

(قال فكلاهما قال) يعني أن^(١) هذا ثابت بمجموع كلاهما ، لأن كلا منهما صرح بذلك . لأنه لم يكن معه إلا أحدهما على البدلية فكيف يحكي كل منهما فعله في تمام الطريق .

بالامتناسات تسريح شعرها بأصابعها برفق حتى لا يسقط منه شيء ثم تضره كما كان ، اه مختصرا . قال العيني : في حديث عائشة المذكور قال الخطابي الحديث مشكل جدا إلا أن يؤول على الترخيص لها أن تدع العمرة وتدخل على الحج فتكون قارئة فإن قلت : يوهن هذا التأويل لفظ انقضى رأسك وامتشطى قلت لا ، لأن نقض الرأس والامتناسات جائزان في الإحرام بحيث لا تنتف شعر او قد يتأول بأنها كانت معذورة فذكر نحو ما تقدم في كلام الزرقاني ، وفي الغنية في بيان مكروهات الإحرام ومشط رأسه ولحيته وحكهما وحك سائر بدنه حكما شديدا إن خاف سقوط شعرة أو قلة وإلا فلا بأس به اه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توجيه الكلام وعلى هذا يخلو الحديث عن إشكال ، والعجب من العلامة الكرماني إذ قال : والمراد والفضل أيضا بقرينة فكلاهما إذ معناه فكلاهما مردفان اه ، وهذا خلاف الرواية المصرحة بأن أحدهما كان إلى المزدلفة ، والآخر منها إلى منى ، وقال الحافظ : قوله فكلاهما أى الفضل بن عباس وأسامة بن زيد وفي ذكر أسامة إشكال لما في رواية مسلم عن كريب أن أسامة قال وانطلقت أنا في سباق قریش على رجلی لأن مقتضاه أن يكون أسامة سبق إلى رمي الجرة فيكون إخباره بمثل ما أخبر به الفضل من التلبية مرسلا لكن لا مانع أنه يرجع مع النبي صلى الله عليه وسلم إلى الجرة أو يقيم بها حتى يأتي النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد أخرج مسلم أيضا من حديث أم الحصين قالت فرأيت أسامة بن زيد وبلا لا في حجة الوداع وأحدهما أخذ بخطام ناقة النبي صلى الله عليه وسلم والآخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى

جمرة العقبة هـ . قلت: ما ذكره الحافظ من الاحتمال الأول من قوله لا مانع أنه يرجع ذكره العيني أيضا احتمالا إذ قال لا مانع من رجوعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإتيانه معه إلى الجمرة هـ ، فيأبى عنه أيضا رواية مسلم المذكورة الطويلة إذ فيها عن كريب أنه سأل أسامة بن زيد كيف صنعتم حين ردت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة ، الحديث بطوله ، وفيه قلت وكيف فعلتم حين أصبحتم قال أردفه الفضل . وانطلقت أنا في سباق قريش على رجلي الحديث فلو كان أسامة يرجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلم أنكر إخبار ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم ، نعم ! ما ذكره من الاحتمال الثاني أنه أقام بالجمرة فحتمل ، وقد عرفت أن توجيه الشيخ خال عن هذه الإشكالات ثم رأيت السندی اختار هذا التوجيه الذي اختاره الشيخ إذ قال: قوله فكلاهما لعل هذا نقل بالمعنى لكلاهما جميعا أى كلامهما جميعا معناه ذلك لا أن كل واحد منهما قال هذا الكلام إذ الظاهر أن أسامة ذكر تلييته من عرفات إلى مزدلفة ، والفضل ذكر تلييته من مزدلفة إلى الجمرة فقولهما جميعا يرجع إلى ما ذكره هـ .

ثم لا يذهب عليك أن في الحديث مسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز وهى: متى يقطع المحرم بالحج التلبية وحديث الباب حجة للجمهور منهم الأئمة الثلاثة أبو حنيفة والشافعي وأحمد أنه يلبي إلى رمى جمرة العقبة مع اختلافهم في أنه يقطع مع رمى أول حصاة أو عند تمام اللمى فذهب إلى الأول الجمهور وإلى الثاني أحمد وبعض أصحاب الشافعي ، وقالت طائفة يقطع المحرم التلبية إذا دخل الحرم وهو مذهب ابن عمر لكن كان يعاود التلبية إذا خرج من مكة إلى عرفة . وقالت طائفة يقطعها إذا راح إلى الموقف رواه ابن المنذر وغيره بأسانيد صحيحة عن عائشة وعلى وغيرهما وبه قال مالك وقبيصة بزوال الشمس يوم عرفة وهو قول الأوزاعي والليث إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .

قوله (ولبست عائشة رضى الله عنها الثياب المعصفرة) وذلك لأنها لم تعد العصف^(١) طيبا ، ولعل وجه ذلك أنه صلى الله عليه وسلم كان يكرهه^(٢) لما فيه من نوع حدة فظنت أنه ليس طيبا وإلا لما كرهه .

(١) واختلفت الأئمة في لبس المعصفر للمحرم فقال أبو حنيفة والثوري : هو طيب وفيه الفدية ، وقال الشافعي وأحمد : لا بأس بلبس المعصفر لأنه لون ليس بطيب ، واختلفت الرواية عن مالك في ذلك كما بسط في الأوجز ، وفيه قال ابن الهمام : فبنى الخلاف على أنه طيب الرائحة أم لا ؟ فقلنا : نعم ، فلا يجوز اه . قال الموفق : العصف^(١) ليس بطيب ولا بأس باستعماله وشمه ولا بما صبغ به وهو مذهب الشافعي ، وكرهه مالك إذا كان ينتقض ولم يوجب فيه فدية ومنع منه الثوري وأبو حنيفة لأنه صبغ طيب الرائحة ، اه مختصراً ١٢٠ .

(٢) هكذا أفاده الشيخ قدس سره وهكذا ذكر مولانا حسين على البنجاني إذ قال : اتفقوا على أن الطيب ممنوع لكن الكلام في أن العصف^(١) طيب أم لا ؟ فإمامنا يقول : إنه طيب عند الناس فيعتبر طيبا ، وعائشة تقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحب ويكره العصف^(١) ، فعلم أنه ليس بطيب اه ، ولم أتذكر كراهته صلى الله عليه وسلم لريح العصف^(١) ، نعم كراهته صلى الله عليه وسلم لريح الحناء واردة في رواية أخرجه أبو داود من حديث كريمة بنت همام أن امرأة سألت عائشة رضي الله تعالى عنها عن خضاب الحناء فقالت : لا بأس به ، ولكني أكرهه كان حبيبي عليه الصلاة والسلام يكره ريحه ، وأجاد الشيخ قدس سره في وجه الكراهة وإلا فقد أخرج أبو داود أيضا عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : أومأت امرأة من وزراء ستر يبيدها كتاب ، الحديث ، وفي آخره قال صلى الله عليه وسلم ، لو كنت امرأة لغيرت أظفارك ، يعني بالحناء ، قال القاري : وفي الجامع الصغير بلفظ لغيرت أظفارك بالحناء ، رواه أحمد والنسائي وأخرج أيضا أيضا عن أبي ذر رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن

أحسن ما غير به هذا الشيب الحناء والكتم، وعن أبي رزمة قال انطلقت مع أبي نحو النبي صلى الله عليه وسلم فإذا هو ذو وفرة بها ردع حناء، وفي رواية أخرى في هذه القصة قد لطخ لحيته بالحناء، وعن ابن عباس قال مر على النبي صلى الله عليه وسلم رجل قد خضب بالحناء فقال ما أحسن هذا، الحديث، وقال القاري في حديث كريمة المذكورة أولاً استدلل الشافعي به على أن الحناء ليس بطيب لأنه صلى الله عليه وسلم كان يحب الطيب. وفيه أنه لا دلالة لاحتمال أن هذا النوع من الطيب لم يكن يلائم طبيعه الطيب كما لا يلائم الزهاد مثلاً طبع البعض، والظاهر أن كرهه مختص بالشعر فإنه يبقى فيه زهوته وخماجته، وقد ورد في الحديث من الإنكار على المرأة التي لم تكن متحنية اهـ، بتغير فلا يبعد أن الشيخ قدس سره ذكر ذلك كالنظير في رائحة العصف للاشتراك في الحدة، ويحتمل أيضاً أنه قدس سره أراد بالكرهية الإشارة إلى روايات المنع من لبس العصف، فقد بسط الكلام على تلك المسألة في الأوجز في باب لبس الثياب المصبغة، وذكر فيه اختلاف الروايات عن الإمام مالك رحمه الله فيها الإباحة في البيوت والأفنية، والكرهية في المحافل والأسواق ونحوها، وروى عنه ذلك نصاً وعنه الجواز مطلقاً والكرهية مطلقاً، وترجم في صحيح مسلم في باب النهي عن لبس الرجل الثوب المصفر، وأخرج فيه حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثوبين مصفرين فقال: إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسه، وفي أخرى رأى النبي صلى الله عليه وسلم على ثوبين مصفرين، فقال: أمك أمرتك بهذا؟ قلت: أغسلهما، قال احرقهما، إلى آخر ما بسط في الأوجز من اختلاف الروايات واختلاف العلماء في ذلك، ومذهب الإمام الشافعي لإباحته. وفي الدر المختار: كره لبس المصفر والمزعر للرجال، وعن

قوله (المورد) وذلك إما لجواز العصفر، أو يحتمل^(١) المورد على ما ليس له طيب من الألوان المشبهة للمورد .
قوله (إلا المزعفرة التي تردع) واليهى عنها للنساء الإحرام^(٢) في خاصة وللرجال فيه وفي غيره .

عمر أنه كان إذا رأى على الرجل ثوبا معصفرا جذبه وقال دعوا هذا للنساء، اه مختصرا ١٢ .

(١) احتاجوا إلى تأويل ذلك لأن الورد طيب إجماعا ، وقد تقدم قريبا في مسألة الطيب ما قال الموفق: إن النبات الذي تستطاب رائحته على ثلاثة أضرب للثالث منها ما ينبت للطيب ويتخذ منه طيب كالورد، ولذا احتاج الشراح كلهم إلى توجيه ذلك، وأوله الكرماني وتبعه غيره بقوله أي المصبوغ على لون الورد اه وما قاله الشيخ قدس سره من قوله: إما لجواز العصفر مبناه أنهم جعلوا المعصفر نوعين: المقدم والمورد، كما في الأوجز ١٢ .

(٢) قلت: هاهنا مسألتان أشار إليهما الشيخ بكلام وجيز بسط الكلام عليهما في الأوجز على إحداهما في كتاب الحج وعلى الأخرى في باب اللباس، أما الأولى فجمع عند العلماء أن المحرم لا يجوز له لبس المزعفر والرجل والمرأة في ذلك سواء، قال الخرقى: لا يلبس - أى المحرم - ثوبا مسه ورس ولا زعفران ولا طيب، قال الموفق: لا نعلم بين أهل العلم خلافا في هذا . وهو قول مالك والشافعي وأصحاب الرأي، قال ابن عبد البر: لا خلاف في هذا بين العلماء وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تلبسوا من الثياب شيئا مسه الزعفران ولا الورس، متفق عليه فكل ما صبغ بزعفران أو ورس أو غمس في ماء ورد أو بخر بعود فليس بالمحرم لبسه اه . قلت: إلا أنهم اختلفوا في ذلك إذا كان غسلا فنعمه أيضا مالك في رواية . وابن حزم . لإطلاق الحديث ،

(باب التحميد والتسبيح والتكبير)

قبل الإهلال عند الركوب على الدابة)

فيه إشارة^(١) إلى إتيان أدعية كل الأوقات والأحوال حسب ما وردت

وخالفهم آخرون فأباحوه ، وهو رواية أخرى لمالك ومذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم ، كما بسط في الأوجز ، وأما المسألة الثانية وهي لبس الثوب المصبوغ بالزعفران لغير المحرم فمختلف بين الأئمة كما بسطت في الأوجز ، وفيه قال الباجي ذهب ابن عمر إلى إباحة ذلك وبه قال مالك وأكثر فقهاء المدينة ، قال الحافظ اختلف في النهي عن الزعفران هل هو لراحتته لكونه من طيب النساء أو لكونه ، وقد نقل البيهقي عن الشافعي أنه قال : أنهى الرجل الإهلال بكل حال أن يتزعفر وأمره إذا تزعفر أن يفسله ، قال ابن بطال أجاز مالك لبس الثوب المزعفر للإهلال ، وقالوا : إنما وقع النهي عن المحرم خاصة . وحمله الشافعي والكوفيون على المحرم وغير المحرم ، وفي المحلى : روى الشيخان عن أنس رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم نهى أن يتزعفر الرجل . وبه قال أبو حنيفة والشافعي والجمهور - وإنه يكره تحريماً لبس الثوب المزعفر ، اهـ مختصراً ١٢ .

(١) ما أعاده الشيخ في غرض الترجمة أوجه وأوضح وإليه ميل الحافظ إذ قال قوله عند الركوب أي بعد الاستواء على الدابة لا حال وضع الرجل مثلاً في الركاب ، وهذا الحكم وهو استحباب التسبيح وما ذكر معه قبل الإهلال قل من تعرض لذكره مع ثبوته اهـ ، قلت : ولعل وجه عدم تعرضهم لذلك ما أشار إليه أبو داود ، قال أبو داود الذي تفرد به - يعني أنسا - من هذا الحديث أنه بدأ بالحمد والتسبيح والتكبير ثم أهل بالحج اهـ ، ثم قال الحافظ : وقيل أراد المصنف الرد على من زعم أنه يكفي بالتسبيح وغيره عن التلبية ووجه ذلك

انه صلى الله عليه وسلم أتى بالنسيح وغيره ثم لم يكتف به حتى لبي اه . وأوضح العيني هذا الإيراد إذ قال : قال صاحب التوضيح غرض البخارى بهذه الترجمة الرد على أبى حنيفة فى قوله : من سبح أو كبر أو همل أجزأه من إهلاله ، قلت : هذا كلام واه صادر من غير معرفة بمذاهب العلماء فإن مذهب أبى حنيفة الذى استقر عليه فى هذا الباب أنه لا ينقص شيئاً من ألفاظ تلبية النبى صلى الله عليه وسلم وإن زاد عليها فهو مستحب ، وهذا هو الذى ذكر فى الكتب المعتمد عليها ، وإن سلمنا أن يكون ما ذكره منقولا عن أبى حنيفة فلا نسلم أن الترجمة تدل على الرد عليه لأنه أطلقها ولم يقيد بها بحكم من الجواز وعدمه فبأى دلالة من أنواع الدلالات دل على ما ذكر اه ، وقال القسطلانى : قول الزركشى وغيره إنه قصد به الرد على أبى حنيفة فى قوله إن من سبح أو كبر أجزأه عن إهلاله فأثبت البخارى أن النسيح والتحميد منه صلى الله عليه وسلم إنما كان قبل الإهلال ، تعقبه العيني بأن مذهب أبى حنيفة ، فذكر قول العيني مختصراً ، قلت : مذهب الحنفية فى ذلك هو ما قال صاحب التوضيح وغيره ، لكن العجب كل العجب أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه على زعمهم أراد الرد على أبى حنيفة القائل بوجوب التلبية مع قوله بإقامة ذكر آخر مقامها . ولم يرد الرد على من أنكر وجوب التلبية برأسها ، مع قول البخارى فى الترجمة قبل أن يلبى ، وتوضيح ذلك أنهم اختلفوا فى حكم التلبية كما بسط فى الأوجز ، وفيه قال ابن رشد : اختلفوا على أن الإحرام لا يكون إلا بنية ، واختلفوا هل تجزى النية فيه من غير التلبية فقال مالك والشافعى : تجزى النية من غير التلبية ، وقال أبو حنيفة : التلبية بالحج كالتكبير فى الإحرام بالصلاة ، إلا أنه يجزى عنه كل لفظ يقوم مقام التلبية كما فى افتتاح الصلاة عنده ، وقال ابن قدامة : يستحب

في الآثار، والحاصل أن الأخذ في التلبية فيأتى (١) بدعوة الركوب على الدابة أولاً ثم يلبي، وكذلك في أدعية الصباح والمساء .

للإنسان النطق بما أحرم به فإن لم ينطق بشيء واقتصر على مجرد النية كفاه في قول إمامنا ومالك والشافعي ، وقال أبو حنيفة : لا ينعقد بمجرد النية حتى تنضاف إليه التلبية أو سوق الهدى ، وقال الحافظ : في التلبية أربعة مذاهب يمكن توصيلها إلى عشرة : الأول أنها سنة لا يجب بتركها شيء وهو قول الشافعي وأحمد ، والثاني واجبة يجب بتركها دم ، حكاه الماوردي عن بعض الشافعية والخطابي عن مالك وأبي حنيفة ، قلت : وهو مختار أصحاب الفروع من المالكية ، الثالث واجبة لكن يقوم مقامها فعل يتعلق بالحج كالتوجه بالطريق وبهذا صدر ابن شاش من المالكية كلامه ، وحكى صاحب الهداية من الحنفية مثله لكن زاد القول الذي يقوم مقام التلبية من الذكر كما في مذهبهم ، الرابع أنه ركن في الإحرام حكاه ابن عبد البر عن الثوري وأهل الظاهر وغيرهم اهـ مختصراً ، إذا عرفت ذلك فما رأيك في أن الإمام البخاري أراد الرد على من يقول بقيام ذكر مقام التلبية أو على من ينسكرك التلبية برأسها ، فالحق أن الإمام البخاري ما أراد الرد على هذا ولا ذلك ، بل أراد كما أفاده الشيخ قدس سره أن ما ورد في الروايات من أنه عليه الصلاة والسلام لم يزل يلبي حتى رمى جرة العقبة لا يدل على أنه صلى الله عليه وسلم لم يقرأ الأدعية الأخر من التسبيح والتحميد وغيرهما ، أو أراد ما اختاره الحافظ من أنه يندب التجميد والتسبيح عند الإحرام قبل التلبية ، وما أفاده الشيخ أوجه بما اختاره الحافظ لأن كلامه قدس سره يخلو عما أشار إليه أبو داود ١٢ .

(١) كذا في الأصل ١٢ .

(قال بعضهم هذا) أى روى بعضهم ^(١) هذا الحديث بإبهام رجل فيحتمل أن يكون أبا قلابه وأن يكون غيره .

قوله : (حتى يبلغ الحرم ثم يمسك) وكان ذلك مذهبه ^(٢) أى يقطع التلبية إذا دخل في الحرم .

قوله : (فقال ابن عباس رضى الله عنه لم أسمعه ، ولكنه قال) الخ يعنى قال ابن عباس ^(٣) لم أسمع النبي صلى الله عليه وسلم كشف حال صورة من لم يره

(١) قال الحافظ قوله : قال بعضهم : هذا الخ هكذا وقع عند الكشميين ، والبعض المبهم هننا ليس هو لإسماعيل بن عليه كما زعم بعضهم ، فقد أخرجه المصنف عن مسدد عنه في باب نحر البدن قائمة بدون هذه الزيادة ، ويحتمل أن يكون حماد بن سلمة فقد أخرجه الإسماعيلي من طريقه عن أيوب لكن صرح بذكر أبي قلابه ووهيب أيضاً ثقة فقد جعله من رواية أيوب عن أبي قلابه عن أنس فعرف أنه المبهم اه . وقال القسطلاني : قوله عن أيوب عن رجل قيل هو أبو قلابه ، وقيل حماد بن سلمة اه ، وم رشح من كلام الحافظ ١٢ .

(٢) كما تقدم قريباً في بيان متى يقطع المحرم بالحج التلبية ١٢ .

(٣) يعنى قال ابن عباس : لم أسمع النبي صلى الله عليه وسلم في ذكر الدجال أنه قال ذلك ، ولفظ البخارى في كتاب اللباس وقال ابن عباس : لم أسمعه قال ذاك ولكنه قال : أما إبراهيم فانظروا إلى صاحبكم ، وأما موسى فرجل آدم جمع على جل أحر مخطوم بخلبة كأنى أنظر إليه إذا انحدر في الوادى يلبى ، وهذا يدل على أن ابن عباس لم ينكر كشف حال من لم يره غير صورة موسى بل أنكر سماع الحديث الذى ذكره مجاهد في الدجال خاصة ، وفي الحديث إشكال آخر بسطه الشراح . قال الحافظ : قوله . وأما موسى كأنى أنظر إليه ، قال المهلب : هذا وهم من بعض رواته لأنه لم يأت أثر ولا خبر أن موسى حى

إلا صورة موسى عليه السلام فإنه قال كأنى أنظر إليه، أما كشف حال الدجال فلم أسمع من النبي صلى الله عليه وسلم .
قوله : (فقدم عمر) يعنى بقدمه زمان خلافته^(١) أو قدمه حاجاً

وأنه سيحج . وإنما أتى ذلك عن عيسى فاشتبه على الراوى ، ويدل عليه قوله فى الحديث الآخر ليهلن ابن مريم بفتح الروحاء ، اه . قال الحافظ : وهو تغليب للثقات بمجرد التوهم فسيأتى فى اللباس بالإسناد المذكور بزيادة ذكر إبراهيم فيه أفيقال إن الراوى غلط فزاده ؟ وقد أخرج مسلم الحديث من طريق أبى العالية عن ابن عباس بلفظ كأنى أنظر إلى موسى هابطاً من الثنية واضعاً أصبعيه فى أذنيه ماراً بهذا الوادى وله جوار إلى الله بالتلبية ، قاله لما مر بوادى الأزرق ، وفى هذا الحديث أيضاً ذكر يونس ، أفيقال إن الراوى الآخر غلط فزاد يونس ، وقد اختلف أهل التحقيق فى معنى قوله كأنى أنظر إليه على أوجه : الأول هو على الحقيقة والأنبياء أحياء عند ربهم يرزقون ، فلا مانع أن يحجوا فى هذا الحال كما ثبت فى صحيح مسلم من حديث أنس أنه صلى الله عليه وسلم رأى موسى قائماً فى قبره يصلى ، إلى آخر ما بسط فى معنى هذه الأحاديث ، ثم قال : قال ابن المنير فى الحاشية : توهم المهلل للراوى وهم منه ، اه مختصراً . قال الكرماني بعد لم يراد المهلل : وذلك على رواية إذا انحدر لأنه إخبار عما يكون فى المستقبل ، وأما من روى إذا انحدر بلفظ إذ الذى للماضى فيصح موسى بأن يراه النبي صلى الله عليه وسلم فى المنام أو يوحى إليه بذلك أقول المناسب لذكر الدجال عيسى صلوات الله وسلامه عليه اه ، وتعقب عليه العيني إذ قال : لو اطلع الكرماني على حقيقة الحديث لما قسم هذا التقسيم وما ادعى هذه المناسبة اه ١٢٥ .
(١) وإلى الأول يشير كلام الكرماني إذ قال قوله فقدم بكسر الدال ، أى جاء زمن خلافته اه . وقال الحافظ قوله : فقدم ظاهر سياقه أن قدوم عمر كان

وحاصل (١) قول عمر : إن الحجّة إما الكتاب أو السنّة

فى تلك الحجّة وليس كذلك بل البخارى اختصره . وقد أخرجه مسلم من طريق عبد الرحمن بن مهدى أيضاً بعد قوله : وغسلت رأسى فكنت أفتى الناس بذلك فى إمارة أبى بكر وإمارة عمر ، فإنى لقايتهم بالموسم إذ جاءنى رجل فقال : إنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين فى شأن النسك فذكر القصة ، وفيه : فلما قدم قلت : يا أمير المؤمنين ما هذا الذى أحدثت فى شأن النسك؟ فذكر جوابه ، وقد اختصره المصنف أيضاً من طريق شعبة لسمكه أبين من هذا ولفظه : فكنت أفتى به حتى كانت خلافة عمر فقال : إن أخذنا الحديث اه . وهكذا حكاه العيني وغيره ، وما ذكره الشيخ قدس سره من قوله أو قدومه حاجاً أقرب من سياق الروايات المفصلة فى ذلك كما رأيت فى رواية لشعبة وغيره من قوله فقال رجل : رويدك بعض فتياك ، فقال : يا أيها الناس من كنّا أفتيناه فليتنّد فإن أمير المؤمنين قادم عليكم فائتموا قال : فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ بكتاب الله الحديث . فهذا القدوم هو الذى أشار إليه الشيخ فى كلامه وليس هذا القدوم هو الذى نفاه الحافظ وهو قدومه فى حجة الوداع كما يدل عليه قوله فقدم عمر مرتباً على قوله : أتيت امرأة ، وإليه أشار الحافظ بقوله فى تلك الحجّة ، وقال الزرقانى : قوله وفقدم ، بكسر الدال ، أى جاء عمر بن الخطاب ، أى زمان خلافته لا فى حجة الوداع كما بين فى مسلم ، واختصره المؤلف ، ولفظ مسلم : ثم أتيت امرأة من قيس فقلت رأسى ثم أهملت بالحج ، فكنت أفتى به الناس حتى كان فى خلافة عمر فقال له رجل : يا أبا موسى رويدك بعض فتياك فإنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين فى النسك بعدك ، فقال : يا أيها الناس من كنّا أفتيناه فتيا فليتنّد فإن أمير المؤمنين قادم عليكم فائتموا به ، قال : فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ بكتاب الله ، الحديث اه ١٢ .

(١) اختلف عن عمر رضى الله تعالى عنه فى منعه ذلك هل كان من فسخ

الحج إلى العمرة ، كما هو ظاهر سياق هذه الروايات أو منع من التمتع مطلقاً ،
والأول اختاره الشيخ ، وإليه أشار الحافظ بقوله محصل جواب عمر في منعه
الناس من التحلل بالعمرة إن كتاب الله دال على منع التحلل لأمره بالإتمام ،
فيقتضى استمرار الإحرام إلى فراغ الحج وإن سنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم دالة على ذلك لأنه لم يحل حتى يبلغ الهدى محله ، لكن الجواب عن ذلك
ما أجاب به هو صلى الله عليه وسلم حيث قال : لولا أن معي الهدى لأخللت ،
فدل على جواز الإحلال لمن لم يكن معه هدى ، وتبين من مجموع ما جاء عن
عمر في ذلك أنه منع منه سداً للذريعة ، وقال المازرى : قيل إن المتعة التي نهى
عنها عمر فسخ الحج إلى العمرة ، وقيل : العمرة في أشهر الحج ثم الحج من عامه ،
وعلى الثاني إنما نهى عنها ترغيباً في الأفراد الذي هو أفضل لا أنه يعتقد بطلانها
وتحريمها ، وقال عياض : الظاهر أنه نهى عن الفسخ ولهذا كان يضرب الناس
عليها كما رواه مسلم بناء على معتقده أن الفسخ كان خاصاً بتلك السنة ، قال النووي :
والخيار أنه نهى عن المتعة المعروفة التي هي الاعتكاف في أشهر الحج ثم الحج من
عامه ، وهو على التنزيه للترغيب في الأفراد كما يظهر من كلامه ، ثم انعقد الإجماع
على جواز التمتع من غير كراهة وبقي الاختلاف في الأفضل اهـ . زاد العيني
وقيل : علة كراهة عمر المتعة أن يكون معرساً بالمرأة ثم يشرع في الحج ورأسه
يقطر ، وذلك أنه كان من رأيه عدم الترفه للحاج بكل طريق فكره لهم قرب
عهدهم بالنساء لئلا يستمر الميل إلى ذلك بخلاف من بعد عهده منهن ، ويدل على ذلك
ما رواه مسلم عن أبي موسى أنه كان يفتي بالمتعة الحديث ، وفيه فسأله فقال عمر :
قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا
معمرسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقطر رؤوسهم اهـ . قلت : وبسط

السلام على ذلك في الأوجز في حديث ابن عمر أن عمر رضى الله تعالى عنه قال: افصلوا بين حجكم وعمرتكم فإن ذلك أتم لحج أحدكم وأتم لعمرته أن يعتمر في غير أشهر الحج، قال ابن القيم: فهذا الذى اختاره عمر للناس فظن من غلط منهم أنه نهى عن المتعة ثم منهم من حمل نهييه على متعة الفسخ، ومنهم من حمله على ترك الأولى ترجيحاً للإفراد، ومنهم من عارض روايات النهى عنه بروايات الاستحباب عنه، ومنهم من جعل في ذلك روايتين عن عمر. ومنهم من جعل النهى قولاً قديماً ورجع عنه أخيراً كما سلك ابن حزم، ومنهم من يعد النهى رأياً رآه لسكراهية أن يظنوا معرسين في الأراك اهـ، والأوجه عندي أن نهى عمر كان عن متعة الفسخ والتمتع المعروف كليهما والنهى عن الأول كان على التحريم وهو محل ماورد أنه كان يضرب على ذلك، قال عياض: وما كان عمر لينهى عن التمتع وإنما كان ينهى ويضرب على الفسخ لاعتقاده هو وغيره أن الفسخ خاص بالصحابة اهـ. والنهى عن الثانى كان بسبيل الاختيار وهو محل رواية الموطأ وما في معناها ولما حملوه أيضاً على التحريم فعل بنفسه التمتع لبيان الجواز اهـ ما في الأوجز مختصراً. وسيأتى الكلام على نهى عثمان عن المتعة قريباً، ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب «باب من أهل زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلخ» قال الحافظ: أى فأقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك فجاز الإحرام على الإبهام، لكن لا يلزم منه جواز تعليقه إلا على فعل من يتحقق أنه يعرفه كواقف في حديثي الباب، وأما مطلق الإحرام على الإبهام فهو جائز ثم يصرفه المحرم لما شاء لكونه صلى الله عليه وسلم لم ينه عن ذلك، وهذا قول الجمهور، وعن المالكية لا يصح الإحرام على الإبهام وهو قول الكوفيين، قال ابن المنير: وكأنه مذهب البخارى لأنه أشار بالترجمة إلى أن ذلك خاص بذلك الزمن لأن علياً وأبا موسى لم يكن عندهما أصل

يرجعان إليه في كيفية الإحرام فأحاله على النبي صلى الله عليه وسلم ، وأما الآن فقد استقرت الأحكام وعرفت مراتب الإحرام فلا يصح ذلك وكأنه أخذ بالإشارة من تقييده بزمن النبي صلى الله عليه وسلم اهـ . قلت : ما حكى الحافظ من مذهب الكوفيين ليس هو مذهبنا واختلط كلام الشراح في بيان المذاهب : والعجب كل العجب من العلامة العيني إذ قال بعد ذكر حديث علي : وفي هذا دليل لمذهب الشافعي ومن وافقه في أنه يصح الإحرام معلقاً بأن ينوى إحراماً كإحرام زيد فيصير هذا المعلق كإحرام زيد ، قاله النووي ، ولا يجوز عند سائر العلماء والأئمة الإحرام بالنية المهمة ، وكان هذا المعلق خصوصاً وكذا لأبي موسى الأشعري اهـ . ثم قال بعد حديث أبي موسى فيه الدلالة على جواز الإحرام المعلق ، وبه أخذ الشافعي وقد ذكرناه مع الجواب عنه اهـ . والعجب في ذلك أن مذهب الجمهور منهم الحنفية جواز ذلك كما سيأتي قريباً ، وقال القسطلاني بعد ما نقل نحو كلام النووي المذكور : وهذا مذهب الشافعية وهو الصحيح عند أشهب وهو مذهب الحنابلة . وحكى عن مالك المنع وهو قول الكوفيين اهـ . وما حكى من مذهب الحنابلة فهو كذلك كما بسطه الموفق إذ قال : فإن أطلق الإحرام فنوى الإحرام ولم يعين حجاً ولا عمرة صح وصار محرماً فإذا أحرم مطلقاً فله صرفه إلى أي الأنساك شاء لأن له أن يبتدىء الإحرام بما شاء منها فكان له صرف المطلق إلى ذلك ، والأولى صرفه إلى العمرة لأنه صلى الله عليه وسلم أمر أبا موسى أن يجعله عمرة ، ويصح إيهام الإحرام وهو أن يحرم بما أحرم به فلان لرواية أبي موسى وعلى رضي الله تعالى عنهما اهـ مختصراً بتغيير . ويجوز كلا النوعين قالت المالكية كما به طي فروعهم ، قال الدردير : وينعقد أي الإحرام سواء بين ما أحرم به من حج أو عمرة أو إيهام أي لم يبين شيئاً لكن لا يفعل شيئاً إلا بعد التعيين ويندب صرفه إلى الأفراد ، ثم قال : وفي جواز إحرام

وهما ينفيان (١) الفسخ .

شخص كإحرام زيد قولان قال الدسوقي والمعتمد من القولين الجواز اه . وكذلك يجوز النوعان أى المبهم والمعلق عندنا الحنفية أيضا فى شرح اللباب فى فصل إيهام النية: من نوى الإحرام من غير تعيين حجة أو عمرة صح إحرامه إجماعا وله أن يجعله لأيهما شاء قبل أن يشرع فى أعمال أحدهما، ثم قال: ولو أحرم بما أحرم به غيره ولم يعلم بما أسرم به غيره فهو مبهم حكمه حكم المبهم اه . وهكذا فى الغنية حكى فى إيهام النية مثل ما تقدم عن القارى ثم قال: ولو أحرم بما أحرم به غيره صح شروعه ولزمه مثل ما أحرم به غيره من حج أو عمرة أو قرآن فإن لم يعلم بما أحرم به غيره فهو مبهم اه . وبعد هذه النصوص من فروع الأئمة الثلاثة لم أتحصل ما قالت الشراح لاسيما العلامة العيني أن الجواز مذهب الشافعية فقط خلافا لساير العلماء ، وحملوا حديثي على وأبى موسى على الخصوصية فتأمل ١٢ .

(١) هذا على ما هو المعروف المرجح من أن نهي عمر كان على الفسخ ، وأما إذا حمل نهيه على التمتع المعروف فتقرير الجواب على ما أفاده العلامة السندى وأجاد إذ قال : قوله فقدم عمر ، فى الكلام طى يعرف من الروايات الأخرى : فكنت أفتى بذلك إلى خلافة عمر ، ثم منع عمر عن التمتع فبلغنى ذلك فمنعت من أفتيته وقلت : إن عمر قادم فاقصدوا به ، فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ الخ ، ونأخذ بالكتاب مبنى على زعمه أن معنى « وآتموا ، أفرءوا كلا بالسفر له ، والأخذ بالسنة من حيث بقاء الإحرام إلى يوم النحر ، والتمتع يفضى إلى الحل عنه قبل فصار مخالفا للسنة من هذه الحيثية ، وبني عمر ذلك على أن التمتع كان مخصوصاً بمن كان معه صلى الله عليه وسلم تشريفاً له وإلا فالأصل تركه كما هو مقتضى هذه الآية وهو الأشبه بالسنة من جهة بقاء الإحرام إلى يوم النحر ، والله تعالى أعلم ، اه . قلت : ويؤيد توجيه السندى

وأما جواز الفسخ^(١) ووقوعه للصحابة بقوله صلى الله عليه وسلم : فإنما كان لعارض ومخصوصا بتلك السنة فلا يعمل به بعد ذلك ، وكان أبو موسى يفتي بجواز الفسخ ، فرد عليه عمر رضى الله عنه بذلك .

ما قال الحافظ : أخرج مسلم من حديث جابر أن عمر قال : انفصلوا حجكم من عمر تكم فإنه أتم لحجكم وأتم لعمر تكم ، وفي رواية إن الله يحل لرسوله ما شاء فأتموا الحج والعمرة كما أمركم الله ، ا هـ . في القسطلانى قوله ، وأتموا الحج والعمرة ، قيل لإتمامها الإحرام بهما من دويره أهله ، وهو مذهب على وابن عباس رضى الله عنهما وغيرهما ، وعند عبد الرزاق عن عمر من تمامهما أن يفرد كل واحد منهما من الآخر وأن يعتمر في غير أشهر الحج ، إن الله تعالى يقول : الحج أشهر معلومات ، ا هـ ١٢٠ .

(١) بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه قال النووى : اختلف العلماء فى هذا الفسخ هل هو خاص للصحابة تلك السنة خاصة أم باق لهم ولغيرهم إلى يوم القيامة ؟ وبالشانى قال أحمد وطائفة من أهل الظاهر ، وبالأول قال مالك والشافعى وأبو حنيفة وجمهور العلماء من السلف والخلف من أنه مختص بهم فى تلك السنة ، وإنما أمروا به ليخالفوا ما كانت عليه الجاهلية من تحريم العمرة فى أشهر الحج ، وما يستدل به للجمهور حديث أنى ذر عند مسلم كانت المتعة فى الحج لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم خاصة يعنى فسخ الحج إلى العمرة ، وفى كتاب النسائى عن الحارث بن بلال عن أبيه قال : قلت : يا رسول الله أفسح الحج لنا خاصة أم للناس عامة ؟ فقال : بل لنا خاصة ، وأما الذى فى حديث سراقه ألعاننا هذا أم للأبد ؟ فقال : للأبد فعناه جواز العمرة فى أشهر الحج ، وقال ابن رشد : نوعان من التمتع اختلف العلماء فيهما : أحدهما فسخ الحج فى عمرة ، فجمهور العلماء يكرهون ذلك من الصدر الأول ، وفقهاء الأمصار ، وذهب ابن عباس إلى جوازه ، وبه قال أحمد وداود ، وروى عن عمر أنه قال : متعتان كانتا على

قوله : (وهو مصعد من مكة) أى راجعاً من طوافه للوداع وأنا منهبطة عليها لطواف عمرى ، أو كان بعكسه كما هو مدلول قوله أو أنا مصعدة منها الخ . والظاهر (١) أنه شك من الراوى ، وقد تعين بما تقدم من الرواية التى قال فيه :

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ومتعة الحج ، وقال أبو ذر : ما كان لأحد بعدنا أن يحرم بالحج ثم يفسخه في عمرة أو مختصراً . وبسط القسطلانى في باب عمرة التنعيم نصوص الحنابلة في تأكيد الفسخ حتى نقل عن الانتصار : لو ادعى مدع وجوب الفسخ لم يبعد ، وقال بعض الحنابلة : نحن نشهد الله أنا لو أحرمتنا بحج لرأينا فرضاً ففسخه إلى عمرة إلى آخر ما بسطه ١٢ .

(١) لا ريب أنه شك من الراوى كما جزم به غير واحد من الشراح ، وما أفاده الشيخ قدس سره من تعيين أن النبي صلى الله عليه وسلم كان آتياً من مكة حين كانت عائشة رضى الله تعالى عنها ذاهبة إليها ، هو الظاهر من سياق الرواية التى استدل بها الشيخ قدس سره من قوله : فإنى أنظر كما ، الحديث ، وبه جزم الكرماني في الحديث المذكور إذ قال : فإن قلت ظاهره أنها أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم في منزله ، وتقدم أنها قالت فلقيته مصعداً وأنا منهبطة ، قلت : وجه الجمع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بعد ذهابها ليطوف طواف الوداع فلقيها وهو صادر بعد الطواف وهى داخلة لطواف عمرتها ولحقته وهو بعد في منزله بالحصب ، هـ . قلت : لم أجد في رواية الجزم بقولها : لقيت مصعداً بل هذه هى الرواية المشكوك فيها ، ويشكل عليه أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم لما خرج بعد ذهابها فكيف لقيها وهى داخلة لطوافها فإن بقيت هى حتى خرج النبي صلى الله عليه وسلم وفرغ من طوافه ورجع وكان في ذهن هذا العبد الضعيف عكس ذلك من زمان ، والروايات في هذه

ثم افرغاً ثم اتقيا هاهنا فإني أنظر كما حتى تأتياني. ثم قال بعد ذلك: ثم جئته بسحر فقال: هل فرغتم؟ ولو كانت عائشة رضى الله عنها هي الآتية من مكة حين ذهب النبي صلى الله عليه وسلم إليها لكانت هي المنتظرة له دونه.

القصة مختلفة جداً ، واختلف شراح الحديث سلفاً وخلفاً في الجمع بين هذه الروايات ، قال الحافظ في حديث عائشة في باب المعتمر إذا طاف طواف العمرة الخ قوله : فارتحل الناس ومن طاف بالبيت : هو من عطف الخاص على العام ، لأن الناس أعم من الطائفين ، ولعلها أرادت بالناس من لم يطف طواف الوداع ويحتمل أن يكون الموصول صفة الناس من باب توسط العاطف بين الصفة والموصوف ، والذي يغلب عندي أنه وقع فيه تحريف ، والصواب فارتحل الناس ثم طاف بالبيت إلى آخره ، وكذلك وقع عند أبي داود من طريق أبي بكر الحنفي عن أفلح بلفظ : فأذن في أصحابه بالرحيل فارتحل فر بالبيت قبل صلاة الصبح فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجهاً إلى المدينة ، وفي رواية مسلم فأذن في أصحابه بالرحيل فخرج فر بالبيت فطاف به قبل صلاة الصبح ثم خرج إلى المدينة . وقد أخرجه البخاري من هذا الوجه بلفظ : فارتحل الناس فر متوجهاً إلى المدينة ، أخرجه في باب الحج أشهر معلومات ، قال عياض : قوله في رواية القاسم يعني هذه فجتنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في منزله فقال : هل فرغت؟ قلت : نعم ، فأذن بالرحيل ، وفي رواية الأسود عن عائشة يعني التي مضت في باب إذا حاضت بعد ما أفاضت ، فلقيني رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مصعد من مكة وأنا منهطة ، أو وأنا مصعدة وهو منهبط منها ، وفي رواية صفية عنها يعني عند مسلم فأقبلنا حتى أتيتناه هو بالخصبة ، وهذا موافق لرواية القاسم ، وهما موافقان لحديث أنس يعني الذي مضى في باب طواف الوداع ، أنه صلى الله عليه وسلم رقد رقة بالمحصب ثم ركب إلى البيت فطاف به ، قال : وفي حديث الباب من الإشكال قوله : فر

بالبیت فطاف به بعد أن قال لعائشة: أفرغت؟ قالت: نعم، مع قولها في الرواية الأخرى، إنه توجه لطواف الوداع وهي راجعة إلى المنزل الذي كان به، قال: فيحتمل أنه أعاد طواف الوداع لأن منزله كان بالأبطح وهو بأعلى مكة، وخروجه من مكة إنما كان من أسفلها، فكانه لما توجه طالبا للمدينة اجتاز بالمسجد ليخرج من أسفل مكة، فكرر الطواف ليكون آخر عهده بالبیت، انتهى. والقاضي في هذا معذور لأنه لم يشاهد تلك الأماكن فظن أن الذي يقصد الخروج إلى المدينة من أسفل مكة يتحتم عليه المرور بالمسجد، وليس كذلك كما شاهده من عاينه بل الراحل من منزله بالأبطح يمر بجنتازا من ظواهر مكة إلى حيث مقصده من جهة المدينة، ولا يحتاج إلى المرور بالمسجد ولا يدخل إلى البلد أصلا، قال عياض: وقد وقع في رواية الأصيلي في البخاري: فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن طاف بالبیت قال: فلم يذكر أنه أعاد الطواف، فيحتمل أن طوافه هو طواف الوداع وأن لقائه لعائشة كان حين انتقال من المحصب. كما عند عبد الرزاق أنه كره أن يقتدى الناس بإناخته بالبطحاء فرحل حتى أناخ على ظهر العقبة أو من ورائها ينتظرها، قال: فيحتمل أن يكون لقاؤه لها كان في هذا الرحيل وأنه المكان الذي غفته في رواية الأسود بقوله لها: موعدك بمكان كذا وكذا ثم طاف بعبد ذلك طواف الوداع، انتهى. وهذا التأويل حسن وهو يقتضي أن الرواية التي عزاها للأصيلي مسكوت عن ذكر طواف الوداع فيها، وقد بينا أن الصواب فيها فرب بالبیت فطاف به بدل قوله: ومن طاف بالبیت، انتهى كلام الحافظ. وهكذا ذكره العيني مختصرا إلا أنه ذكره بلفظه قليل، إذ قال: قيل الظاهر أن فيه تحريفا والصواب: فارتحل الناس ثم طاف بالبیت أى النبي صلى الله عليه وسلم قبل صلاة الصبح، وكذا وقع في رواية أبي داود من طريق أبي بكر الحنفي، اهـ. ثم ذكر

العيني رواه أبى داود ومسلم المذكورين فى كلام الحافظ ولم يتعرض لكلام القاضى عياض ولا لإيراد الحافظ عليه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الراجح فى حديث الباب أنا مصعدة من مكة وهو صلى الله عليه وسلم منهبط إليها واخترت ذلك لوجوه كثيرة : الأول منها أنه بخلو عن كثير من الإيرادات التى أوردها القاضى عياض والحافظ وغيرهما على روايات هذه القصة كما تقدم بعضها فى كلام الحافظ ، وسيأتى بعضها قريباً ، الثانى أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم باب الإدلاج من المحصب ، وأجمعت الشراح قاطبة على ضبطها بسكون الدال وهو السير أول الليل ، وبتشديدها وهو السير آخر الليل ، وأثبتوا كليهما الأول بفعل عائشة إذ خرجت أول الليل ، والثانى بفعله صلى الله عليه وسلم ، قال الحافظ : الصواب تشديدها فإنه بالسكون سير أول الليل ، وبالتشديد سير آخره وهو المراد ههنا . والمقصود الرحيل من المحصب سحراً وهو الواقع فى قصة عائشة ، ويحتمل أن تكون الترجمة لأجل رحيل عائشة مع أخيها للاعتبار فإنها رحلت معه من أول الليل ، ثم قال : قوله ومدلجاً هو بتشديد الدال أى سائراً من آخر الليل فإنهما لما رجعا إلى المنزل بعد أن قضت عائشة العمرة صادفاً النبي صلى الله عليه وسلم متوجهاً إلى طواف الوداع اه . قال العيني : قوله وفلقيناه ، أى لقينا النبي صلى الله عليه وسلم ، قائل هذا عائشة : أرادت أنها وأخاها لقيا النبي صلى الله عليه وسلم مدلجاً أى سائراً من آخر الليل فإنهما لما رجعا إلى المنزل بعد أن قضت عائشة العمرة صادفاً النبي صلى الله عليه وسلم متوجهاً إلى طواف الوداع ، اه . وهكذا قالت الشراح كلهم : فى هذا الباب إن طواف عائشة كان فى أول الليل وخروجه صلى الله عليه وسلم كان فى آخر الليل ، فكيف يمكن لقاؤهما النبي صلى الله عليه وسلم وهو مصعد من مكة وهى منهبطة إليها ؟ الثالث أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صبيحة هذه

الليلة صلاة الفجر بمكة وقرأ فيها بالطور كما هو معروف عند العلماء، بسط الكلام على ذلك في الأوجز في حديث أم سلمة أنها قالت : شكوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الحديث ، وفي آخره : ورسول الله صلى الله عليه وسلم حينئذ يصلى إلى جانب البيت وهو يقرأ بالطور اهـ . ولفظ النسائي عن أم سلمة قالت : يا رسول الله والله ما طفت طواف الخروج ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إذا أقيمت الصلاة فطوفي على بعيرك من وراء الناس ، وفي أخرى له طوفي من وراء الناس وأنت راكبة فقالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عند الكعبة يقرأ والطور ، وترجم البخارى في صحيحه الجهر بقراءة صلاة الصبح وذكر فيه تعليقا قالت أم سلمة رضى الله عنها طفت وراء الناس والنبي صلى الله عليه وسلم يصلى ويقرأ بالطور ، وقال ابن القيم باحثا عن موضع صلاته صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح صبيحة ليلة الوداع وذكر حديث طواف أم سلمة ، وقد روى البخارى في صحيحه في هذه القصة أنه صلى الله عليه وسلم لما أراد الخروج ولم تكن ثم طافت بالبيت فقال لها : إذا أقيمت صلاة الصبح الحديث ، فهو طواف الوداع بلا ريب فظهر أنه صلى الله عليه وسلم يومئذ عند البيت وسمعه أم سلمة يقرأ فيها بالطور ، ثم ارتحل صلى الله عليه وسلم إلى المدينة اهـ . الرابع أنه جزم بما اخترته ابن حزم وابن القيم كلاهما مع اختلاف يسير بينهما فقد قال ابن القيم بعد ذكر حديث الأسود هذا : ففي هذا الحديث أنهما تلاقيا في الطريق ، وفي الأول أنه انتظرها في منزله ، قال ابن حزم : الصواب الذى لا شك فيه أنها كانت مصعدة من مكة وهو منهبط لأنها تقدمت إلى العمرة وانتظرها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى جاءت ثم نهض إلى طواف الوداع فلقيا منصرفة إلى المحصب عن مكة وهذا لا يصح فإنه قالت وهو منهبط منها

وهذا يقتضى أن يكون بعد المحصب والخروج من مكة، فكيف يقول أبو محمد إنه نهض إلى طواف الوداع وهو منهبط من مكة؟ هذا محال وأبو محمد لم يحج وحديث القاسم عنها صريح في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتظرها في منزله بعد النفر حتى جاءت فارتحل وأذن للناس بالرحيل. فإذا كان حديث الأسود هذا محفوظاً فخصوا به لقيني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا مصعدة من مكة وهو منهبط إليها فإنها طافت وقضت عمرتها ثم أصعدت لميعاده فوافته وهو قد أخذ في الهبوط إلى مكة للوداع فارتحل وأذن في الناس بالرحيل ولا وجه لحديث الأسود غير هذا إله، وقد عرفت أنه لا خلاف بين ابن حزم وابن القيم في صحة قولها: أنا مصعدة وهو منهبط، وما أورد ابن القيم على ابن حزم هو في مرجع ضمير منها مع أنه ليس في كلام ابن حزم لفظ منها، بل هو وارد في الحديث، والظاهر عندى أن ضمير منها في الحديث راجع إلى المحصب بتأويل البقعة، وكتب مولانا حسين على البنجابى الانهباط من الشيء يستعمل بمعنى الذهاب منه إله، وعلى هذا فيصح إرجاع الضمير إلى مكة أيضاً، ثم قال ابن القيم: وقد جمع بينهما بجمعين آخرين، وهما وهم، أحدهما أنه طاف للوداع مرتين: مرة بعد أن بعثها قبل فراغها، ومرة بعد فراغها للوداع، وهذا مع أنه وهم بين فإنه لا يرفع الإشكال بل يزيده، الثانى أنه انتقل من المحصب إلى ظاهر العقبة فلقيته وهى منهبطة إلى مكة وهو مصعد إلى العقبة، وهذا أقبح من الأول، الخامس أنهم أجمعوا على أن خروج النبي صلى الله عليه وسلم كان من كدى من أسفل مكة، قال ابن القيم: وإنما خرج من أسفل مكة من الثنية السفلى بالاتفاق إله، وهكذا ذكره غيره، فلو رجع صلى الله عليه وسلم بعد طواف الوداع إلى المحصب فإن خرج من المحصب إلى المدينة لم يبق خروجه من أسفل مكة، ولو رجع إلى مكة مرة أخرى لزم دخوله مكة مرة ثانية كما مال إليه القاضى عياض. ورد عليه

الحافظ ومال إلى أنه مر مجتازا من ظاهر مكة، وهو بعيد أيضا لأن من يمشى من المحصب إلى النذية السفلى فالظاهر أنه يمشى في داخل البلد ولا حاجة له إلى المشى من ظاهر مكة، وقال الشيخ في البذل في شرح حديث أبي بكر الحنفى: (فارتحل) إلى المدينة (فر بالبيت) لطواف الوداع، ووقع البيت في طريقه لأنه خرج من كدى من أسفل مكة إهـ، ولا يقال: إن الشيخ قدس سره معذور لأنه لم يشاهد تلك الأماكن أو لأنه لم يحج، فإنه قدس سره حج سبع مرات، وتوفى بالمدينة المطهرة زادها الله شرفا، وقال ابن القيم: والذي كأنك تراه من فعله صلى الله عليه وسلم أنه نزل بالمحصب وصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقدة ثم نهض إلى مكة وطاف بها طواف الوداع ليلا ثم خرج من أسفلها إلى المدينة ولم يرجع إلى المحصب إهـ. والسادس أنه لا يبقى على ما اخترته حاجة إلى التأويلات البعيدة في الروايات الصحيحة كما يظهر من كلام الشراح مثلا، قال الحافظ في حديث عائشة في باب المعتمر إذا طاف طواف العمرة الخ قوله: فارتحل الناس ومن طاف بالبيت الذي يغلب عندى أنه وقع فيه تحريف، والصواب فارتحل الناس ثم طاف بالبيت كما تقدم قريبا في كلام الحافظ ولا تحريف فيه عند هذا العبد الضعيف، بل قوله: ومن طاف بالبيت عطف تفسير للناس، والمعنى أنه صلى الله عليه وسلم لما فادى بالرحيل في أصحابه بعد فراغ عائشة من عمرتها ورجوعها إلى المحصب ارتحل الذين فرغوا من طواف الوداع إلى المدينة قبل صلاة الصبح، ثم خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى مكة متوجها إلى المدينة أى مريدا لها قاضيا لطواف الوداع، ويدل على ذلك لفظ ثم خرج بعد قوله فارتحل الناس، وتعبيره بقوله متوجها إلى المدينة إشارة إلى أنه لم يرجع إلى المحصب بعد ذلك، ويؤيده رواية أبي بكر الحنفى عن أفلح عن القاسم عن عائشة في هذه القصة بالفظ قالت: ثم جئته بالسحر

قوله : (وعثمان ينهى عن المتعة) الظاهر أن (١) نهيه إنما كان تنزيها وإرشادا إلى ما هو الأفضل عنده أى الأفراد ، إلا أن العوام خيف عليهم أن يعدوه تحريما

فأذن فى أصحابه بالرحيل فارتحل فر بالبيت قبل صلاة الصبح فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجها إلى المدينة ، والعجب أن الحافظ قدس سره ذكر حديث أبى بكر الحنفى هذا فى تأييد التحريف فى حديث البخارى لاشارك لفظ فارتحل وأنت ترى أن فى حديث البخارى بيان ارتحال الناس ، وأما ارتحاله صلى الله عليه وسلم فعبره بلفظ : ثم خرج ، وأما فى حديث أبى داود فاقصر على الإذن بالرحيل فى أصحابه ولم يذكر ارتحالهم ، وذكر ارتحاله صلى الله عليه وسلم بقوله : ارتحل وهكذا فى رواية مسلم التى ذكرها الحافظ ، وأما ما أخرجه البخارى فى باب الحج أشهر معلومات ، ولا إشكال فيه أيضا فإن قوله : فارتحل الناس بيان لمن فرغوا من طواف الوداع ، وأما قوله : فر متوجها إلى المدينة بيان لمشيه صلى الله عليه وسلم ، وهذا هو الذى ذكره الحافظ من رواية أبى بكر الحنفى بلفظ : فارتحل فر بالبيت فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجها إلى المدينة ، ولا يبقى أيضا تعارض بين رواية القاسم بخشنا وهو فى منزله وبين رواية المصعد والمنهبط الدالة على اللقاء فى الطريق لأنه صلى الله عليه وسلم شرع فى الخروج لكنه لم يخرج بعد من المحصب وهو المراد بمنزله ، وقد تقدم فى كلام الحافظ أن لقاءه لعائشة كان عند المحصب كما عند عبد الرزاق ، وإليه مال القاضى ، وحسنه الحافظ كما تقدم فى كلامه ، وإليه مال الكرماتى كما تقدم فى كلامه ، إذ جمع بين روايتى أنه فى منزله ولقيته مصعدا ، وعلى هذا تتحد الروايات كلها ، ولا يبقى بينها تعارض ولا تحريف فتأمل ، فإن كان صوابا فمن الله عز وجل وفضله وإن كان خطأ فمن هذا العبد الضعيف ١٢ .

(١) اختلف فى سبب اختلاف عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما كما بسط فى الأوجز . قال الأبى : اختلف فى أى شىء اختلفا ، فقيل : فى الفسخ منعه

ذساح على كرم الله وجهه بهما لئلا يعلموا نهى عثمان تحريميا . ويمكن أن يكون

عثمان ورآه خاصاً بالصحابة، وأجازه على ورآه عاماً، وقيل: اختلفا في التمتع اهـ، قلت: هذا الثانى هو الظاهر من السياق فإن علياً رضى الله عنه أهل بهما ولم يفسخ، وقال الباجى: ولعل عثمان إنما نهى عنه على حسب ما نهى عمر بن الخطاب عن المتعة لا على وجه التحريم ولكن على وجه الحض على الأفراد الذى هو أفضل فحمل ذلك المقداد على المنع التام، أو خاف أن يحمل منه على المنع التام فيترك الناس العمل به جملة حتى يظهر حكمه وينقطع عمله، فقال عثمان: ذلك رأى يريد تفضيل الأفراد عليه اهـ. ومختار المشايخ أن عثمان رضى الله تعالى عنه اقتدى فى ذلك بعمر، وكان غرض عمر بذلك أن يكثُر المشى إلى البيت أما من الصحابة فليسكون مشيهم سبباً للتبليغ وتعليم الناس ونشر العلوم، وأما من غيرهم فالتعلم والاجتماع بالصحابة، فإن الحجاز كان مجتمع هؤلاء نجوم الهداية، وإلى هذا أشار الطحاوى إذ قال: فأراد عمر بالذى أمر به من ذلك أن يزار البيت فى كل عام مرتين، وكره أن يتمتع الناس بالعمرة إلى الحج فلا يأتون البيت إلا مرة واحدة فى السنة اهـ. قال الحافظ: إن عثمان لم يخف عليه أن يتمتع والقران جائز أن وإنما نهى عنهما ليعمل بالأفضل كما وقع لعمر لكن خشى على رضى الله عنه أن يحمل غيره النهى على التحريم، فأشاع جواز ذلك، وكل منهما مجتهد مأجور اهـ. ومال البغوى إلى أن عثمان رجع عن النهى بسكوته على فعل على فصار إجماعاً، وقال الجصاص: قد روى عن عثمان أنه لم يكن ذلك منه على وجه النهى ولكن على وجه الاختيار، وذلك لمعان: أحدها الفضيلة ليسكون الحج فى أشهره المعلومة، وتسكون العمرة فى غيرها من الشهور، والثانى أنه أحب عمارة البيت وأن يكثُر زواره فى غيرها من الشهور، والثالث أنه رأى إدخال الرفق على أهل الحرم اهـ مختصراً من الأوجز. وتقدم الكلام على نهى عمر رضى الله تعالى عنه عن المتعة قريباً ووجوهه فارجع إليه، ١٢.

نبيه رضى الله تعالى عنه ظننا منه أن الجمع بينهما - وإن جمع النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه - إنما كان لعارض (١) ، فخاف على أن يعتقد الناس الحاضرون تحريم القرآن ليعلموا أن جوازه وتحريمه مذهبان فيتبعه (٢) من شاء ويقتدى به من شاء .

(١) كما يدل عليه ما روى عنه من العذر في ذلك ، قال الحافظ : روى النسائي عن سعيد بن المسيب بلفظ : نهى عثمان عن التمتع فلبى على وأصحابه بالعمرة فلم ينههم عثمان فقال له على ألم تسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم تمتع قال : بلى ، وله من وجه آخر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بهما جميعاً ، زاد مسلم من طريق عبد الله بن شقيق عن عثمان قال : أجل ، ولكننا كنا خائفين ، قال النووي : لعله أشار إلى عمرة القضية سنة سبع لكن لم يكن في تلك السنة حقيقة تمتع إنما كان عمرة وحدها ، قال الحافظ : هي رواية شاذة ، فقد روى الحديث مروان بن الحكم وسعيد بن المسيب وهما أعلم من ابن شقيق فلم يقولوا ذلك ، والتمتع إنما كان في حجة الوداع ، وقد قال ابن مسعود كما في الصحيحين : كنا آمن ما يكون الناس ، وقال القرطبي : قوله خائفين أى من أن يكون أجر من أفرد أعظم من أجر من تمتع كذا قال ، وهو جمع حسن ولكن لا يخفى بعده ، ويحتمل أن يكون عثمان أشار إلى أن الأصل في اختياره صلى الله عليه وسلم الفسخ إلى العمرة في حجة الوداع دفع اعتقاد قريش منع العمرة في أشهر الحج ، وكان ابتداء ذلك بالحديبية لأن إحرامهم بالعمرة كان في ذى القعدة وهو من أشهر الحج ، وهناك يصح إطلاق كونهم خائفين أى من وقوع القتال بينهم وبين المشركين ، وكانت أول عمرة وقعت في أشهر الحج ، ثم جاءت عمرة القضية في ذى القعدة أيضاً ، ثم أراد صلى الله عليه وسلم تأكيد ذلك بالمبالغة فيه حتى أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة ١٢ هـ .

(٢) أى من شاء يتبع عثمان رضى الله عنه ويمتنع عن التمتع والقرآن ، ومن شاء يتبعني فيبيحهما ١٢

قوله : (وانسلخ صفر) وقصدوا بصفر هذا (١) المحرم لأنهم كانوا يجعلون

(١) قال الكرماني : قوله كانوا يرون ، أى يعتقدون ويجعلون المحرم صفرأ أى يجعلون صفرأ من الأشهر الحرم لا المحرم ، قال : فى الكشف : النسيء هو تأخير حرمة الشهر إلى شهر آخر وربما زادوا فى عدد الشهور فيجعلونها ثلاثة عشر أو أربعة عشر ليتسع لهم الوقت ، قال الطيبي : إن العرب كانوا يؤخرون المحرم إلى صفر وهو النسيء المذكور فى القرآن قال تعالى : : إنما النسيء زيادة فى الكفر ، فإن قلت : ما وجه تعلق انسلخ صفر بالاعتبار فى أشهر الحج الذى هو المقصود من الحديث والمحرم وصفر ليسا من أشهر الحج ، قلت : لما سموا المحرم صفرأ وكان من جملة تصرفاتهم جعل السنة ثلاثة عشر شهراً صار صفر على هذا التقدير آخر السنة وآخر أشهر الحج ، أو يقال برىء الدبر هو عبارة عن مضى شهر ذى الحجة والمحرم إذ لا برأ بأقل من هذه المدة غالباً ، وأما ذكر انسلخ صفر الذى هو من الأشهر المحرم بزعمهم فلاجل أنه لو وقع قتال فى الطريق وفى مكة لقدروا على المقاتلة فكأنه قال : إذا انقضى شهر الحج وأثره والشهر الحرام جاز الاعتبار أو يراد بالصفر المحرم ويكون إذا انسلخ صفر كالبيان والبدل لقوله إذا برىء الدبر فإن الغالب أن البرأ لا يحصل من أثر سفر الحج إلا فى هذه المدة ، وهى ما بين أربعين يوماً إلى خمسين ونحوه ، وهذا أظهر لكن بشرط أن يكون مرادهم من حرمة الاعتبار فى أشهر الحج أشهره وزماناً آخر بعده فيه أثره هذا ، وفى لفظ يجعلون المحرم صفرأ لطف لصحة إرادة المعنى اللغوى من المحرم فهو من باب الإيهام . اهـ . وقال الحافظ : قوله يجعلون المحرم صفرأ قال النووي : قال العلماء : المراد الإخبار عن النسيء الذى كانوا يفعلونه فى الجاهلية فكانوا يسمون المحرم صفرأ ويحلو به ويؤخرون تحريم المحرم إلى نفس صفر لئلا تتوالى عليهم ثلاثة أشهر محرمة فيضيق عليهم

المحرم صفر وإلا فالعمره في صفر لم تكن محرمة عندهم، لأنه ليس من أشهر الحرم ولا الحج، (بياض في الأصل^(١)) .

فيها ما اعتادوه من المقاتلة والغارة بعضهم على بعض، فضللهم الله في ذلك فقال : وإنما النسيء زيادة، الآية ، ووجه تعلق جواز الاعتبار بانسلاخ صفر مع كونه ليس من أشهر الحج وكذلك المحرم إنهم لما جعلوا المحرم صفرأ ولا يستقرون بيلادهم في الغالب ويبرأ^(*) دبر إبلهم إلا عند انسلاخه الحقوه بأشهر الحج على طريق التبعية، وجعلوا أول أشهر الاعتبار شهر المحرم الذي هو في الأصل صفر والعمره عندهم في غير أشهر الحج، وأما تسمية الشهر صفرأ فقال رؤبة أصلها إنهم كانوا يغيرون فيه بعضهم على بعض فيتركون منازلهم صفرأ أي خالية من المتاع، وقيل لإصفار أماكنهم من أهلها أ هـ . ثم قال الكرماني : قال النووي: صفر هو مصروف بلا خلاف وحقه أن يكتب بالآلف لأنه منصوب لكنه كتب بدونها وسواء كتب بها أم بحذفها لا بد من قرائته منونا، أقول اللغة الربعية إنهم يكتبون المنصوب بدون الآلف قال : وهذه الألفاظ تقرأ كلها ساكنة الآخر موقوفا عليه لأن مرادهم السجع أ هـ . قلت : بسط الحافظان الكلام على صرف صفر ومنعه، قال الحافظ بعد ما حكى عن النووي : إنه كان ينبغي أن يكتب بالآلف وعلى تقدير حذفها لا بد من قرائته منصوبا لأنه مصروف بلا خلاف وسبقه عياض إلى نفي الخلاف فيه ، لكن في المحكم كان أبو عبيدة لا يصرفه فقليل له لأنه لا يمتنع الصرف حتى يجتمع علتان فما هما قال : المعرفة والساعة، وفسره المطرزي بأن مراده أن الأزمئة ساعات والساعات مؤنثة أ هـ مختصراً ١٢ .

(١) بياض في الأصل، ولم يتعرض لذلك في تقريرى الشيخين مولانا محمد

(*) كذا في الأصل، والظاهر لا يبرأ ١٢ ز .

قوله : (تمتعت فنهاني ناس) لرؤيتهم (١) ما رأى عمر وعثمان .

حسن المسكي ومولانا حسين علي البنجاني، ولا يبعد عندي أن الشيخ أراد التنبيه على التعارض الواقع في حديثي البخاري وأبي داود، ففي حديث البخاري إذا انسلخ صفر كما ترى، وفي حديث أبي داود عن عبد الله بن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال والله ما أعمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة، الحديث وفي آخره يقولون : إذا عفا الأثر وبرى الدبر ودخل صفر حلت العمرة لمن اعتمر، والعجب أن شراح البخاري لا سيما الكرماني والحافظين والقسطلاني والسفند: وشيخ الإسلام وصاحب التيسير لم يتعرضوا لذلك الاختلاف فإن نظر إلى الترجيح فظاهر أن رواية البخاري مرجحة لا سيما وقد وافقه مسلم إذ أخرجهما برواية بهز عن وهيب بلفظ انسلخ صفر، ورواية أبي داود من طريق ابن جريج ومحمد بن إسحق عن عبد الله بن طاوس، وقد أخرجهما النسائي برواية أبي أسامة بالشك بلفظ انسلخ صفر أو قال دخل صفر، ويمكن الجمع بينهما بأن يقال: إن المراد بلفظ صفر في حديث دخل صفر الصفر المعروف الحقيقي، والمراد في حديث انسلخ صفر، المحرم الذي يجعلونه صفر كما يدل عليه لفظ هذا الحديث ويجعلون المحرم صفر، وقد تقدم في كلام الشراح في وجهه تعلق جواز العمرة بانسلاخ صفر أن المراد به المحرم كما تقدم في كلام الكرماني وغيره، قال القسطلاني: قوله وانسلخ صفر الذي هو المحرم في نفس الأمر وسموه صفر أي إذا انقضى وانفصل شهر صفر، ١٢٥١ .

(١) قال الحافظ: لم أقف على أسمائهم وكان ذلك في زمن ابن الزبير وكان ينهى عن المتعة كما روى مسلم من حديث أبي الزبير عنه وعن جابر، ونقل ابن أبي حاتم عن ابن الزبير أنه كان لا يرى التمتع إلا للحصر، ووافقه علقمة وإبراهيم، وقال الجمهور: الاختصاص بذلك للحصر ١٥٠ . وما أفاده شيخ من قوله : لرؤيتهم

قوله : (تصير الآن حجتك مكية) الخ قصدوا (١) بذلك أن يرفض عمرته التي أتى بها ويحرم للحججة من مكة كما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه حين أمرهم بفسخ الحج وجمعه عمرة ، فرد عليه عطاء برواية جابر هذه (بياض (٢) في الأصل) ويمكن أن يقال : إن أبا شهاب هذا كان متمتعاً كما يدل عليه قوله : قدمت متمتعاً مكة بعمرة فكان له أن يتحلل من عمرته حتى يحرم ثانياً للحججة وأن يبقى

ما رأى عمر وعثمان ظاهر لأن المنع كان معروفاً عنهما في هذا الزمان كما تقدم الكلام على مسلكيهما مفصلاً في حديثيهما ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله حجتك مكية يعني قليلة الثواب لقلة مشقتها ، وقال ابن بطال : معناه أنك تنشئ حجتك من مكة كما ينشئ أهل مكة منها فيفوتك فضل الإحرام من الميقات اهـ . والظاهر أن أبا شهاب أراد التحلل من عمرته ثم إنشاء الحج بإحرام مفرد كما يدل عليه قول أناس : تصير الآن حجتك مكية فلما استفتى عطاء أجاب بأنه لا بأس بذلك فإنه صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه أن يتحللوا من إحرامهم بعمرة ثم ينشؤا إحرام الحج من مكة ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : قصدوا بذلك أن يرفض عمرته إلخ لعل الباعث على ذلك أن لفظ المتمتع قد يطلق على فسخ الإحرام كما تقدم في وجوه نهى عمر وعثمان عن المتمتع .

(٢) بياض في الأصل قليل ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله تمتعت أى تمتعاً اصطلاحياً لافسخ الحج إلى العمرة واستاذ ، وقوله : مكية لا آفيتها وهى ما بينه بقوله : أحلوا من إحرامكم اهـ . ولم أتحصل بعد الإشكال الذى يستشعر من كلام الشيخ قدس سره في تقريرى الوالد قدس سره ومولانا محمد حسن المكي فإن معنى الحديث بظاهره واضح أن أبا شهاب أحرم بالعمرة وبفراغها يتحلل منها فيصير الآن إحرامه بالحج مكية لا آفاقياً فأخبر عطاء أنه لا بأس بذلك فإن الصحابة كأمهم فعاوا هكذا بأمره صلى الله عليه وسلم بأن يتحللوا من إحرامهم بالحج

على إحرامه حتى يضيف الإحرام على إحرامه إلا أن ناساً من أهل مكة لما أكدوا عليه التحلل من إحرام العمرة أتي عطاء يستفتيه في ذلك فأمره عطاء بأنه لا يجب عليه التحلل ، وهو مختار في تحلله وعدم تحلله ، واحتج عليه ببقاء رسول الله صلى الله عليه وسلم محرماً ما بعد عمرته ، غاية الأمر أنه كان ذا هدى فلم يجوز له التحلل ومن ليس له هدى جاز له الأمران^(١) كلاهما والله أعلم .
قوله : (ليس له مسند^(٢) إلا هذا) أى في باب الحج .

بالعمرة ثم ينشؤوا إحرام الحج من مكة ، واستدل عطاء على ذلك واضح فالظاهر أن عطاء أيده لأنه رد عليه ١٢ .

(١) صرح بذلك في فروع الحنفية ، قال شارح الباب : المتمتع على نوعين متمتع بسوق الهدى ومتمتع لا يسوق ، أما الأول فإذا دخل مكة طاف وسعى لعمرته وأقام محرماً لأن سوقه مانع من إحلاله قبل يوم النحر ، وأما الثاني فإذا دخل مكة طاف لعمرته وسعى وحلق استحباً وإن أقام محرماً جاز ، وقال شارح الهداية : ظاهر كلام صاحب الكتاب أن التحلل حتم لمن لم يسق الهدى وذكر الأسيبجاني والزيلعي وغيرهما أنه بالخيار إن شاء أحرم بالحج بعدما حل من عمرته وإن شاء أحرم قبل أن يحل من عمرته اه مختصراً . وهذا عند الحنفية ، واختلفت الأئمة في شروط التمتع كما بسط في الأوجز في باب ما جاء في التمتع وفيه أيضاً في موضع آخر لا يجوز التحلل لسائق الهدى عند الحنفية وأحمد خلافاً للشافعي ومالك إذ قالوا : يجوز التحلل له أيضاً ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله ليس له حديث مسند أى لم يرو حديثاً مرفوعاً إلا هذا الحديث ، قال مغلطاتي : كأنه يقول : من كان هكذا لا يجعل حديثه أصلاً من أصول العلم ، قال الحافظ : إذا كان موصوفاً بصفة من يصح حديثه لم يضره ذلك مع أنه قد توبع قد عليه ثم كلام مغلطاتي محمول على ظاهر الإطلاق ، وقد أجاب غيره

(فقال عثمان دعني عنك) عني^(١) بذلك أنك تعمل ما أدى إليه اجتهادك وافعل ما علمته وعقلته فلا تتنازع .
 قوله : (وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم) زاده تعميما للحكم لا بمعنى أن الصوم لا يجوز^(٢) إلا عند رجوعه إلى الأمصار .

بأنه مقيد بالرواية عن عطاء فإن حديثه هذا طرف من حديث جابر الطويل الذي انفرد مسلم بسياقه من طريق جعفر بن محمد بن علي عن أبيه عن جابر وفي هذا الطرف زيادة بيان لصفة التحلل من العمرة ليس في الحديث الطويل حيث قال: فيه أحلوا من إحرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة وقصروا، ثم أقيموا حللا إلى يوم التروية، وأهنوا بالحج اهـ . وقال القسطلاني: قوله ليس له حديث مسند أى ليس له حديث مسند يرويه مرفوعا أو ليس له مسند عن عطاء إلا هذا الحديث اهـ . وهذا الثاني هو الذى أشار إليه الحافظ بقوله: قد أجاب غيره الخ، وقال الكرماني: قوله إلا هذا أى إلا هذا الحديث، وقيل: المراد ليس له مسند عن عطاء إلا هذا، لا مطلقا، وهو مختار الشيخ قدس سره كما ترى، ويؤيده أن أبا شهاب هذا المعروف بأبي شهاب الحنطاط هو أبو شهاب الأكبر موسى بن نافع الأسدي روى عن مجاهد وعطاء وسعيد بن جبير وأبي علي الوالبي ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك ما قال الحافظ، وقد رواه النسائي من طريق عبد الرحمن ابن حرملة عن سعيد بن المسيب بلفظ نهى عثمان عن التمتع وزاد فيه فلي على وأصحابه بالعمرة فلم ينهم عثمان الحديث اهـ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره هو مذهب الجمهور منهم الحنفية وهو المشهور من قول المالكية وهو أحد قول الشافعي والمشهور من مذهب الشافعي وهو القول الثاني لما لك إنه يشترط الرجوع إلى وطنه، وقال أحمد والأول أى قول

قوله : (وخرج من كدى من أعلى مكة) بدل أو تفسير^(١) من قوله من كداء . لا لقوله من كدى غايته أنه وقع بينه وبين المفسر فصل ، ولا ضمير فيه .

الجمهور وقت الجواز ، والثانى أى قول الشافعى وقت الاستحباب كما بسط فى الأوجز عن نصوص الأئمة وفروعهم فى باب التمتع وفى آخر كتاب الحج ١٢ .

(١) أوله الشيخ قدس سره فراراً من نسبة الوهم إلى الراوى ، وإلا فالشرح حملوه على الوهم ، قال الحافظ قوله من أعلى مكة كذا رواه أبو أسامة فقلبه ، والصواب ما رواه عمرو وحاتم عن هشام دخل من كداء من أعلى مكة ، ثم ظهر لى أن الوهم فيه ممن دون أن أسامة فقد رواه أحمد عن أبي أسامة على الصواب ١ هـ . وهكذا قال العيني إذ قال إن أبا أسامة قلب فى روايته ، والصواب ما رواه غيره بالعكس ١ هـ مختصراً . وقال الكرماني قوله من أعلى مكة : فإن قلت يفهم منه أنه خرج من أعلاها والأحاديث التى بعده وقبله تدل على أنه دخلها من أعلاها والتى قبله على أنه خرج من أسفلها ، قلت : لعل الخروج والدخول فى عام الفتح كليهما كانا من أعلاها وأما فى الحج فكان الخروج من أسفلها هذا إذا كان كداء أولاً وثانياً بفتح الكاف ، وأما إن كان الثانى بضمها فوجه أن يقال إن من أعلى مكة متعلق بدحل ، ولفظ وخرج من كدى حال مقدرة بينهما فلا تحتاج إلى التخصيص بغير عام الفتح ١ هـ . قلت : وهذا الثانى هو الذى اختاره الشيخ قدس سره ، وقال القسطلانى قوله من أعلى مكة استشكل هذا من جهة أن مفهومه أنه عليه السلام خرج من أعلى مكة ، والأحاديث السابقة أنه خرج من أسفلها ، وأجاب الكرماني فقال لعل الخروج والدخول الخ ، ثم تعقب على الكرماني فقال : : والذى فى الأصول المعتمدة ضبط الأول بالفتح والثانى بالضم ، ولا علم أنهم اربوا بالفتح ، والتوجيه الثانى الذى ذكره الكرماني لا يخفى ما فيه من التكلف ، والذى يظهر ما قاله الحافظ ابن حجر أنه روى مقلوباً فى رواية أبي أسامة ، وأن الصواب

قوله : (ذهب النبي صلى الله عليه وسلم والعباس) رضى الله عنه ، ويمكن منه استنباط فضل مكة (١) أيضا حيث حمل أحجاره النبي صلى الله عليه وسلم على عاتقه الشريف .

ماواه غيره، وأن الوهم فيه من ذون أبي أسامة لأن أحمد رواه عن أبي أسامة على الصواب المشهور أنه دخل من كداء بالفتح والمد ، وخرج من كدى بالضم والقصر، اه مختصرا . قلت: ولم يذكر القسطلاني وجه التكلف في التوجيه الثاني ١٢

(١) ما قاله الشيخ في وجه المناسبة ألطف مما قاله العيني من قوله مطابقتها للترجمة تؤخذ من قوله: لما بنيت الكعبة ، فإن قلت: الترجمة بنيان مكة وفي الحديث بنيان الكعبة، قلت: إن بنيان الكعبة كان سببا لبنيان مكة وبين السبب والمسبب ملائمة فيستأنس بهذا وجه المطابقة ١٥ . ولم يتعرض غيره من الشراح لوجه المطابقة إلا ما قال السندی : قوله باب فضل مكة ما ذكر في فضلها وفضل بنيانها إلا ما يتعلق ببناء الكعبة من الأحاديث، وفيه إشعار بأن بناء الكعبة فيه شرف وفضل لها ولبانيها وأهلها أي فضل وفخر أي فخر اه . وبسط ابن القيم في مبدأ الهدى الكلام على فضل مكة ، وذكرت الشراح ههنا بيان بعض أبنية الكعبة ، وبسط الكلام عليها في الأوجز بما لا مزيد عليه ، وبسط فيها أبنية العشرة المعروفة أولها بناء الملائكة ، ثم بناء آدم، ثم بناء أولاده، ثم بناء إبراهيم عليه السلام، فبناء العمايق، فبناء جرم، فبناء قصي بن كلاب، فبناء قريش، فبناء ابن الزبير ، وبناء الحجاج ، ونظمها بعضهم فقال :

بنى بيت رب العرش عشر فخرهم	ملائكة الله الكرام وآدم
فشيئت إبراهيم ثم عمالق	قصي قريش قبل هذين جرم
وعبد الإله بن الزبير بن كذا	بناء حجاج وهذا متمم

(باب توريث دور مكة)

اختلف العلماء^(١) فيه ، ومذهب الإمام فيه أن دور مكة ويوتها لا تورث

وهذا البناء الذى ذكر فى حديث الباب هو البناء الثامن من بناء قريش ، حضره النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن خمس وثلاثين سنة ، كما جزم به ابن إسحق وغيره من أهل المغازى ، وقيل ابن خمس وعشرين سنة كما جزم به موسى بن عقبة فى مغازيه وغيره من العلماء بسط فى الأوجز فى تفصيل هذا البناء أيضا ١٢ .
(١) قال الحافظ : قوله باب توريث دور مكة الخ ، أشار بهذه الترجمة إلى تضعيف حديث علقمة بن فضلة قال توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وما تدع ربا ع مكة إلا السوائب من احتاج سكن أخرجه ابن ماجه ، وفى إسناده انقطاع وإرسال ، وقال بظاهره ابن عمر ومجاهد وعطاء ، قال عبد الرزاق عن ابن جريج كان عطاء ينهى عن الكراء فى الحرم ، وأخبرنى أن عمر نهى أن تبوب دور مكة لأنها ينزل الحاج فى عرصاتهما ، فكان أول من بوب داره سهيل بن عمرو ، واعتذر عن ذلك لعمر ، وروى الطحاوى عن مجاهد أنه قال مكة مباح لا يحل بيع ربا عها ولا إجارة بيوتها ، وروى عبد الرزاق عن مجاهد عن ابن عمر لا يحل بيع بيوت مكة ولا إجارتها ، وبه قال الثورى وأبو حنيفة ، وخالفه صاحبه أبو يوسف ، واختلف عن محمد ، وبالجواز قال الجمهور ، واختاره الطحاوى ، واختلف عن مالك فى ذلك ، وقال الأبهري لم يختلف قول مالك وأصحابه فى أن مكة فتحت عنوة ، واختلفوا هل من بها على أهلها لعظم حرمتها أو أقرت للمسلمين ، ومن ثم جاء الاختلاف فى بيع دورها والكراء ، والراجح عند من قال إنها فتحت عنوة أن النبي صلى الله عليه وسلم من بها على أهلها فخالفت حكم غيرها من البلاد فى ذلك ، ذكره السهيلي وغيره ، وليس الاختلاف فى ذلك ناشئا عن هذه المسئلة ، فقد اختلف أهل التأويل فى المراد

بقوله هاهنا المسجد الحرام هل هو الحرم كله أو مكان الصلاة فقط، واختلفوا أيضاً هل المراد بقوله سواء في الأمن والاحترام أو فيها هو أعم من ذلك وبواسطة ذلك نشأ الاختلاف المذكور أيضاً، اه مختصراً . قلت : وتعقب العيني على قول الخافظ إن الإمام البخارى أشار إلى تضعيف حديث علقمة ، وقال روى الطحاوى هذا الحديث بطريقين برجال ثقات ، لكنه منقطع لأن علقمة ليس بصحابة ، ثم ذكر العيني لفظ الطحاوى بطريقين ، وقال رواه البيهقى أيضاً ، وقال الموفق : وختلفت الرواية في بيع رباع مكة وإجارة دورها ، فروى أن ذلك غير جائز وهو قول أبى حنيفة ومالك والثورى وأبى عبيد ، وكرهه إسحق لما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكة : لا تباع رباعها ولا تسكرى بيوتها ، رواه الأثرم بإسناده ، وعن مجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « مكة حرام ببيع رباعها ، حرام إجارتهما ، وهذا نص رواه سعيد بن منصور في سننه ، وروى أنها كانت تدعى السوانب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره مسدد في مسنده ، ولأنها فتحت عنوة ولم تقسم ، فكانت موقوفة فلم يحز بيعها كسائر الأرض التي فتحتها المسلمون عنوة ولم يقسموها ، والدليل على أنها فتحت عنوة قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين » ، الحديث متفق عليه ، وروى أم هانئ أنها قالت أجرت حموز بنى فأراد على قتلها الحديث متفق عليه ولذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل أربعة فقتل منهم ابن خطل ومقيس بن صباة ، وهذا يدل على أنها فتحت عنوة ، والرواية الثانية أنه يجوز بيع رباعها وإجارة بيوتها وهو قول الشافعى وابن المنذر ، وهو أظهر في الحجة ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما قيل له أين تنزل غداً قال : « وهل ترك لنا عقيل من رباع ، متفق عليه

ولا تملك إلا باعتبار (١) البناء ، وقصد المؤلف إثبات تملكها وتملكها ، وظاهر استدلاله بالآية أن المذكور في معرض المساواة هو المسجد الحرام لا غير ،

ولأن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانت لهم دور بمكة فمنهم من باع ومنهم من ترك داره في يد أعقابهم ، واشترى عمر دار السجن من صفوان بن أمية ، ولم يزل أهل مكة يتصرفون في دورهم تصرف الملاك بالبيع وغيره ، ولم ينكره منكر فكان إجماعاً ، وقد قرره النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه دوهم إليهم ، فقال : « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن وأقرم في دورهم ورباعهم ، ولم ينقل أحداً عن داره ولا وجد منه ما يدل على زوال أملاكهم ، وكذلك من بعده من الخلفاء حتى أن عمر رضى الله تعالى عنه مع شدته في الحق لما احتاج إلى دار السجن لم يأخذها إلا بالبيع . وما روى من الأحاديث في خلاف هذا فهو ضعيف ، وأما كونها فتحت عنوة فهو الصحيح الذي لا يمكن دفعه ، إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم أقر أهلها فيها على أملاكهم ورباعهم ، فبدل ذلك على أنه تركها لهم كما ترك لهوزان نساهم وأبناءهم ، وعلى القول الأول من كان ساكن دار أو منزل فهو أحق به يسكنه ويسكنه ، وليس له يبعه ، ولا أخذ أجرته ، ومن احتاج إلى مسكن فله بذل الأجرة فيه ، وإن احتاج إلى الشراء فله ذلك كما فعل عمر رضى الله تعالى عنه ، وكان أبو عبد الله إذا سكن أعطاهم أجرته ، قال ابن عقيل : الخلاف في غير مواضع المناسك ، أما بقاع المناسك كموضع السعى والرمي لحكمة حكم المساجد بغير خلاف اه مختصراً . قلت : ما حكى من تصرف أهل مكة في بيوتهم تصرف الملاك من غير نكير ، وكذلك شراء عمر دار السجن وغير ذلك من الأمور لا يخالف الحنفية فإنهم لم ينكروا ملك الأبنية والدور بل أنكروا ملك الأرض فإنها موقوفة عندهم والأبنية عليها كالأبنية على الأرض الموقوفة ، فالأبنية ملك لأصحابها دون الأرض ١٢ .

(١) هذا هو المعروف من مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة رضى الله تعالى

فيكون غير المسجد من أراضى مكة أولى بالمالك وأحق بتصرفه ، وذلك بملك . ودلالة الرواية عليه من حيث إطلاق دارك بالإضافة وهو علامة الملك ، وكذلك قول الراوى : ورث أبا طالب يدل على جريان الإرث فيها ، والجواب أن تخصيص ذكر المسجد باستواء حقوقهم فيه لا ينفي الاستواء في غير

عنه ، كما تقدم بيان الاختلاف بينه وبين الإمام الشافعى فى كلام الحافظ والموفق ، وهكذا حكى الخلاف بينهما غير واحد من نقلة المذاهب ، وقال العيني بعد ما حكى عن الطحاوى : حديث علقمة بن فضلة قال : كانت بيوت مكة تدعى السوائب ، لم يبع رباها فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبى بكر ولا عمر ، من احتاج سكن ، ومن استغنى أسكن ، ثم قال الطحاوى : فذهب قوم إلى هذه الآثار فقالوا : لا يجوز بيع أرض مكة ولا إيجارها ، ومن قال بهذا القول أبو حنيفة وعمر والثورى ، قلت : أراد بالقوم هؤلاء وعطاء بن أبى رباح ومجاهد وأمالكا وإسحق وأبا عبيد ، ثم قال : وخالفهم فى ذلك آخرون فقالوا : لا بأس ببيع أرضها وإيجارها وجعلوها فى ذلك كسائر البلدان ، ومن ذهب إلى هذا القول أبو يوسف ، قلت : أراد بالآخرين طاوسا وعمرو بن دينار والشافعى وأحمد وابن المنذر معهم اهـ . ورجح الشيخ ابن القيم القول الأول وبسط فى دلائل الفريقتين ثم قال : فالصواب القول بموجب الأدلة من الجانبين وأن الدور تملك وتوهب وتورث وتباع ويكون نقل الملك فى البناء لا فى الأرض والعرصة ، فلوزال بناؤه لم يكن له أن يبيع الأرض ، وله أن يبنيا ويبيدها كما كانت ، وهو أحق بها يسكنها ويسكن فيها من شاء ، وليس له أن يعارض على منفعة السكنى بعقد الإجارة ، وقد صرح أرباب هذا القول بأن البيع ونقل الملك فى رباها إنما يقع على البناء لا على الأرض ذكره أصحاب أبى حنيفة اهـ مختصرا . ثم اشكل عليه ابن القيم بأنه كيف يمكن أن يصح البيع ولا تصح الإجارة ، ثم أجاب عنه بأن له نظائر فارجع إليه لو شئت

المسجد مع أن علة (١) الحكم، وهو التضييق على الحاج مشتركة،

التفصيل، ويشكل على هذا كله ما في الدر المختار جاز بيع بناء بيوت مكة وأرضها بلا كراهة، وبه قال الشافعى إلى آخر ما ذكر من كلام أهل الفروع، قال ابن عابدين: قوله «بيوت مكة» أى اتفاقا لأنه ملك لمن بناه كمن بنى فى أرض الوقف له بيعه، وقوله: وأرضها جزم به فى الكنز وهو قولها وإحدى الرواتين عن الإمام لأنها مملوكة لأهلها لظهور آثار الملك فيها، وهو الاختصاص بها شرعا وتماها فى المنع وغيرها هـ. وقال القارى فى شرح اللباب: لا يجوز بيع شيء من أرض الحرم عند أبى حنيفة فى رواية أبى يوسف ومحمد عنه، وهو ظاهر الرواية، لأنه ليس بمملوك لأحد عنده لأنها موقوفة لقوله تعالى «والمسجد الحرام الذى جعلناه» الآية، وعندهما يجوز بيعها، وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة، قال الصدر الشهيد فى الوقعات وعليه الفتوى، ولعله لاحظ عموم البلوى وجعل صاحب اللباب قول محمد مع أبى حنيفة فى عدم الجواز، وجعل غيره مع أبى يوسف فى الجواز، وأما بيع بناء مكة فلا بأس بالإجماع هـ مختصرا ١٢.

(١) قال الجصاص فى أحكام القرآن: قال الله تعالى: «والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد»، روى إسماعيل بن مهاجر عن أبيه عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مكة مناخ لا تباع رباعها، ولا تؤاجر بيوتها»، وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: كانوا يرون الحرم كله مسجداً سواء العاكف فيه والباد، وروى عن عبد الرحمن بن ثابت «سواء العاكف فيه والباد»، قال: من يبيع من الحاج والمعتمرين سواء فى المنازل ينزلون حيث شاءوا، غير أن لا يخرج من بيته ساكنه، وقال ابن عباس: العاكف فيه أهله، والباد من يأتيه من أرض أخرى، وأهله فى المنزل سواء، وليس ينبغى لهم أن يأخذوا من البادى إجارة المنزل،

وروى الأعمش عن إبراهيم قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مكة حرمها الله لا يحل بيع رباعها ولا إجارة بيوتها ، وروى الأعمش عن مجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله ، وروى عن علقمة بن فضالة قال : كانت رباع مكة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمان أبي بكر وعمر وعثمان تسمى السوانب ، الحديث ، وروى عن مجاهد قال : قال عمر : يا أهل مكة لا تتخذوا لدوركم أبواباً لينزل البادي حيث شاء ، ثم قال الجصاص بعد ذكر الآثار الآخر في ذلك : قال أبو بكر : قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ما ذكرنا ، وروى عن الصحابة والتابعين ما وصفنا من كراهة بيع بيوت مكة ، وأن الناس كلهم فيها سواء ، وهذا يدل على أن تأويلهم لقوله تعالى « والمسجد الحرام ، للحرم كله » ، ثم ذكر الجصاص الأقوال الأخر المختلفة في ذلك ، وقال : قال أبو حنيفة : لا بأس ببيع بناء بيوت مكة وأكره بيع أراضيها ، ثم قال : قال أبو بكر : لم يتناول هؤلاء السلف المسجد الحرام على الحرم كله إلا والاسم شامل له من طريق الشرع ، إذ غير جائز أن يتناول الآية على معنى لا يحتمله اللفظ ، وفي ذلك دليل على أنهم قد علموا وقوع اسم المسجد على الحرم من طريق التوقيف ، ويدل عليه قوله تعالى « إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام » والمراد فيما روى الحديثية وهي بعيدة من المسجد قريية من الحرم ، وروى أنها على شفير الحرم ، وروى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مضربه في الحل ومصلاه في الحرم ، وهذا يدل على أنه أراد بالمسجد الحرام ههنا الحرم كله ، ويدل عليه قوله تعالى « ويسألونك عن الشهر الحرام ، الآية » ، وفيها « وإخراج أهله منه أكبر عند الله » ، والمراد لإخراج المسلمين من مكة حين هاجروا إلى المدينة ، فجعل المسجد الحرام عبارة عن الحرم ،

وأما الإرث والإضافة^(١) المذكورتان في الرواية فباعتبار البناء أو سبق اليد. كمن جلس في مسجد فوضع ثمة ثوبه، أو ألقى خيمته في وادي منى وغيره، فإنه أحق.

ويدل على أن المراد جميع الحرم كله قوله تعالى: «ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم»، والمراد به من انتهك حرمة الحرم بالظلم فيه، وإذا ثبت ذلك اقتضى قوله: «سواء العاكف فيه والباد»، تساوي الناس كلهم في سكنائه والمقام، وإنما أجاز أبو حنيفة لإجارة البيوت إذا كان البناء ملكاً للمؤجر فيأخذ أجره ملكه، وأما أجره الأرض فلا تجوز له مختصراً. وبسط الشيخ ابن القيم في الهدى في ذلك فقال: المراد بالمسجد الحرام ههنا الحرم كله كقوله تعالى: «إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا»، فهذا المراد به الحرم كله، وقوله: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام»، وفي الصحيح أنه أسرى به من بيت أم هانئ، وقال تعالى: «ذلك لمن يكن أهله حاضري المسجد الحرام»، وليس المراد به حضور نفس موضع الصلاة اتفاقاً. وسياق آية الحج يدل على ذلك فإنه قال: «ومن يرد فيه بإلحاد بظلم، وهذا لا يختص بمقام الصلاة قطعاً بل المراد به الحرم كله، فالذي جعله للناس سواء هو الذي توعد من أراد الإلحاد فيه، فالحرم ومشاعره كالصفا والمروة ومنى وعرفة ومزدلفة لا يختص بها أحد دون أحد، بل هي مشتركة بين الناس، ولهذا امتنع النبي صلى الله عليه وسلم أن يبنى له بئى، وقال: «منى مناخ من سبق»، ولهذا ذهب جمهور الأئمة من السلف والخلف إلى أنه لا يجوز بيع أراضي مكة ولا إجارة بيوتها، وهذا مذهب مجاهد وعطاء في أهل مكة، ومالك في أهل المدينة، وأبي حنيفة رحمه الله في أهل العراق، وسفيان الثوري والإمام أحمد ابن حنبل وإسحاق بن راهويه. ثم بسط الكلام على دلالة وقد تقدم بعضها ١٢.

(١) وقد عرفت فيما سبق أنه لا مانع في الإرث والإضافة باعتبار الأبنية

غيره ، لسبق يده^(١) ولا تملك هنا .

على أن الإضافة قد تكون بأدنى ملابسة أو اختصاص ، قال الله عز وجل :
 « وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت ، وقال عز اسمه : « قالت غلة يا أيها النمل
 ادخلوا مساكنكم ، الآية ، وقال عز اسمه : « وقرن في بيوتكن ، الآية ، على
 القول بأن البيوت كلها كانت ملك النبي صلى الله عليه وسلم ، ولو قيل : إن البيوت
 كانت للأزواج ، فقوله صلى الله عليه وسلم : « ما بين بيتي ومنبري روضة من
 رياض الجنة ، وأما الاستدلال بحديث أسامة بن زيد فلا يصح أصلاً عند هذا
 العبد الضعيف ، فإنه من باب استيلاء الكفار على أموال المسلمين ، والمسألة
 خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، والحديث من مستدلات الجمهور في قولهم
 إن المشركين يملكون بالاستيلاء ١٢ .

(١) قال الشيخ ابن القيم : فإن هذه المنفعة إنما يستحق أن يقدم فيها على
 غيره ، ويختص بها لسبقه وحاجته ، فإذا استغنى عنها لم يكن له أن يعاوض
 عليها كالجلوس في الرحاب والطرق الواسعة والإقامة على المعادن وغيرها من
 المنافع والأعيان المشتركة التي من سبق إليها فهو أحق بها ما دام ينتفع ، فإذا
 استغنى لم يكن له أن يعاوض ، وقد صرح أرباب هذا القول بأن البيع نقل
 الملك في رباها إنما يقع على البناء لا على الأرض ، ذكره أصحاب أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى ، ثم قال علي : إنه لا يمنع البيع وإن كانت منافع أرضها ورباعها
 مشتركة بين المسلمين ، فإنها تكون عند المشتري كذلك مشتركة المنفعة ، إن احتاج
 سكن ، وإن استغنى أسكن كما كانت عند البائع ، فليس في بيعها لإبطال اشتراك
 المسلمين في هذه المنفعة ، ونظير هذا جواز بيع أرض الخراج التي وقفها عمر
 رضي الله تعالى عنه على الصحيح الذي استقر الحال عليه من عمل الأمة قديماً
 وحديثاً ، فإنها تنتقل إلى المشتري خراجية كما كانت عند البائع ١٢ هـ .

قوله : (نسبت الدور إلى عقيل) ، والإضافة أمانة الملك ، وقد عرفت ما فيه
قوله : (بنى المطلب أشبه) وذلك لأن^(١) عبد المطلب هو ابن هاشم فبنو هاشم هم

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح . قال العيني : قوله قال أبو عبد الله
هو البخارى نفسه ، وقوله بنى المطلب أشبه بالصواب يعنى بجذف العبد لأن
عبد المطلب هو ابن هاشم ولفظ هاشم مغن عنه ، وأما المطلب فهو أخو هاشم
وهما ابنا لعبد مناف ، فالمقصود أنهم تحالفوا على بنى عبد مناف اه . وما قال
العيني من قوله المقصود أنهم تحالفوا على بنى عبد مناف ، تبع فى ذلك الكرماني ،
وتبعهما القسطلاني فى هذا ، وفيه لإجمال محل ، فإن ظاهره أن التحالف كان على
جميع بنى عبد مناف ، وليس الأمر كذلك بل التحالف إنما كان على ولدين من
أولاد عبد مناف ، فإن لعبد مناف أربعة ولد : المطلب ، وهاشم ، وعبد شمس ،
ونوفل ، وكان التحالف على الأولين منهم دون الآخرين ، ويدل على ذلك
ما سياتى فى البخارى فى أبواب الخمس عن جبير بن مطعم قال : مشيت أنا وعثمان
ابن عفان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا : يا رسول الله أعطيت
بنى المطلب وتركنا ونحن وهم منك بمنزلة واحدة ، فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم : إنما بنو المطلب وبنو هاشم شئ واحد ، قال جبير : ولم يقسم
النبي صلى الله عليه وسلم لبنى عبد شمس ولا لبنى نوفل ، قال ابن إسحاق :
عبد شمس وهاشم والمطلب إخوة لأم ، وكان نوفل أخاهم لأبيهم ، ولفظ أبى داود
فى هذه القصة عن جبير بن مطعم قال : لما كان يوم خيبر وضع رسول الله
صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى فى بنى هاشم وبنى المطلب ، وترك بنى نوفل
وبنى عبد شمس ، فانطلقت أنا وعثمان حتى أتينا النبي صلى الله عليه وسلم
فقلنا : يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننسك فضلهم للموضع الذى وضعك
الله به منهم ، فما بال إخواننا بنى المطلب أعطيتهم وتركنا وقرابتنا واحدة ،

بنو عبد المطلب لا غير، فلا يكون عطف بنى عبد المطلب على بنى هاشم مفيداً للزيادة،
وأما إذا كان اللفظ بنى المطلب، فإنه مفيد زيادة لأن المطلب أخو هاشم فبنو المطلب
غير بنى هاشم .

قوله : (والاول أكثر) أى أقوى ^(١) إسناداً لكثرة روايته وأنت تعلم

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أنا وبنو المطلب لا نفترق فى جاهلية
ولا إسلام ، الحديث ، قال الشيخ فى البذل : وأما بنو عبد شمس وبنو
فإنهما افتراقا من بنى هاشم ، وذلك أن كفار قريش لما تحالفوا على بنى هاشم
وكتبوا الكتاب أن لا يناكحهم ولا يبايعوهم ، دخل بنو المطلب مع بنى هاشم ،
وخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل فدخلوا مع كفار قريش فى حلفهم ، وفارقوا
بنى هاشم اه . قال الكرماني : قال الخطابي : إن قريشاً تحالفوا على أن لا يكلموا
بنى هاشم ولا يبايعوهم ولا يناكحوهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، فيشبهه أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما اختار
الزول فى ذلك الموضع شكراً لله على النعمة فى دخول مكة ظاهراً ، ونقضاً
لما تعاهدوه بينهم وتقاسموا عليه من ذلك ، قال ابن الأثير : وقريش تضافوا على
بنى هاشم والمطلب حتى حصروهم فى الشعب بعد المبعث بست سنين ، فمكثوا فى
ذلك الحصار ثلاث سنين ، قال النووى : معنى تقاسمهم على الكفر تحالفهم على
إخراج النبي صلى الله عليه وسلم وبنى هاشم والمطلب من مكة إلى هذا الشعب ،
وهو خيف بنى كنانة . وكتبوا بينهم الصحيفة المشهورة ، فأرسل الله عليها الأربعة
فأكلت ما فيها من الكفر وتركت ما فيها من ذكر الله ، فأخبر جبريل النبي صلى
الله عليه وسلم بذلك . فأخبر به عمه أبا طالب فأخبرهم عن النبي صلى الله عليه وسلم
بذلك ، فوجدوه كما قاله ، والقصة مشهورة اه .

(١) قال الكرماني : قوله الأول أكثر أى حديث ليحجن يعنى روايته أكثر

أنه لا منافاة بين الروایتين ، فإن صدق الإثبات لا يتوقف إلا على الوجود ولو مرة
فيمكن أن يحج البيت بعدياً جوج وأجوج ، ثم لا يحج إلى قيام الساعة ، والذي
أشكل على المؤلف أنه فهم من الحج بعدهما امتداده إلى نفخ الصور ، فجعل بين
الحديثين معارضة ، وليس كذلك .

عددا من رواة الثانى فهو المرجح ، فان قلت : ماوجه المعارضة بينهما حتى يحتاج
إلى الترجيح ؟ قلت : المفهوم من الأول أن البيت يحج بعد أشرط الساعة ، ومن
الثانى أنه لا يحج بعدها ، مع أن العمل بمقتضاها صحيح ظاهر وهو أنه يحج بعد
بأجوج مرة ، ثم يصير عند ظهور قرب الساعة متروكا ، قال التيمى : قال البخارى
والأول أكثر يعنى أن البيت يحج إلى قيام القيامة اهـ ، وبذلك جمع غير واحد
من شراح الحديث ، قال الحافظ : قال البخارى : والأول أكثر أى لاتفاق
من تقدم ذكره ، على هذا اللفظ وانفراد شعبة بما يخالفهم ، وإنما قال ذلك لأن
ظاهرها التعارض ، لكن يمكن الجمع بينهما فإنه لا يلزم من حج الناس بعد خروج
بأجوج مأجوج أن يمتنع الحج فى وقت ما عند قرب ظهور الساعة ، ويظهر والله
أعلم أن المراد بقوله ليحجن البيت أى مكان البيت لما سياتى بعد باب أن الحبشة
إذا خربوه لم يعمر بعد ذلك اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله :
الأول أكثر دفع التعارض ، وهو أن قوله فى الحديث الأول بعد بأجوج يدل
على أن الحج يكون إلى قيام الساعة ، فإذا قامت الساعة ولم يبق أحد لا يبق الحج
أيضا ، وذلك لأن كلمة بعد تمتد إلى قيام الساعة ، والحديث الثانى يدل على أن
توقف الحج يكون قبل قيام الساعة ، يعنى يتوقف الحج ثم تقوم الساعة ، لا أن
الحج يتوقف بقيام الساعة ، يعنى تقوم الساعة فبسيبه يتوقف الحج كما هو ظاهر
الحديث الأول ، فدفعه بأن الأول وهو بقاء الحج إلى قيام الساعة أكثر وأصح ،
فلا يعارضه الثانى ، وقلنا لا معارضة لأن بعد بأجوج لا يجب أن يمتد إلى قيام

(قوله : (لا أدع فيها صفراء ولا بيضاء) الخ فيه الترجمة (١) حيث ثبت أن البيت كان له مالا وليس إلا لينفق عليه عند الضرورة ، ومن حوائجه الكسوة .

الساعة بل جاز أن ينتهى إلى هبوب الريح الطيبة التى لا تبقى من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان ، فيتوقف الحج حينئذ ، ثم بعد ذلك تقوم الساعة ، فوافق الحديث الأول بالثانى ٥١ . قلت : بسط الكلام فى زمان هدم الكعبة فى الإشاعة لأشراط الساعة ، وقال اختلفوا فى هدم الكعبة هل هو فى زمن عيسى عليه السلام ، أو عند قيام الساعة حين لا يبقى أحد يقول الله الله ، وبسط الكلام على ذلك فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) اختلفوا فى مناسبة الحديث بالترجمة ، قال الكرماني : قوله صفراء ولا بيضاء أى ذهباً ولا فضة ، كانوا يطرحون ما يهدى إلى البيت فى صندوق ثم يقسمه الحجة بينهم فأراد عمر أن يقسمه بين المسلمين ، قال شارح التراجم : وجه مناسبة الحديث للترجمة أن الكعبة لم تزل معظمة تقصد بالهدايا تعظيماً لها ، فالكسوة من باب التعظيم لها ، أقول لعلماء كانت مكسوة وقت جلوس عمر رضى الله عنه فحيث لم ينكر وقررها دل على جوازها ، أو الحديث مختصراً والمراد بالكسوة تمويهها بالذهب والفضة ، وقال الخافظ : قوله صفراء ولا بيضاء أى ذهباً ولا فضة ، قال القرطبي : غلط من ظن أن المراد بذلك حلية الكعبة ، وإنما أراد الكنز الذى بها وهو ما كان يهدى إليها فيدخر ما يزيد عن الحاجة ، وأما الحلي فحبسه عليها كالقناديل فلا يجوز صرفها فى غيرها ، وقال ابن الجوزي : كانوا فى الجاهلية يهدون إلى الكعبة المسال تعظيماً لها فيجتمع فيها ، قال الإسماعيلي : ليس فى حديث الباب لكسوة الكعبة ذكر ، يعنى فلا يطابق الترجمة ، وقال ابن بطال معنى الترجمة صحيح ، ووجهها أنه معلوم أن الملوك فى كل زمان كانوا يتفاخرون بكسوة الكعبة برفع الثياب المنسوجة بالذهب وغيره ، كما يتفاخرون بتسييل الأموال . فأراد البخارى أن عمر لما رأى قسمة الذهب والفضة صواباً . وكان حكم الكسوة حكم المال تجوز قسمتها بين

مافضل من كسوتها أولى بالقسمة ، وقال ابن المنير في الحاشية : يحتمل أن يكون مقصوده التنبيه على أن كسوة الكعبة مشروع ، والحجة فيه أنها لم تزل تقصد بالمال يوضع فيها على معنى الزينة لإعظامها لها فالكسوة من هذا القيل . قال : ويحتمل أن يكون أراد ما في بعض طرق الحديث كعادته ، ويكون هناك طريق موافقة للترجمة (١) . إما لخلل شرطها ، وإما لتبخر الناظر في ذلك ، وإذا تقرر ذلك فيحتمل أن يكون أخذه من قول عمر : لا أخرج حتى أقسم مال الكعبة ، فالمال يطلق على كل شيء فيدخل فيه الكسوة ، وقد ثبت في الحديث : ليس لك من مالك إلا ما لبست فأبليت ، قال : ويحتمل أيضاً فذكر نحو ما قال ابن بطلال ، وزاد : فأراد التنبيه على أنه موضع اجتهاد ، وإن رأى عمر جواز التصرف في المصالح ، وأما الترك الذي احتج به عليه شعبة فليس صريحاً في المنع ، والذي يظهر جواز قسمة الكسوة العتيقة ، إذ في بقائها تعريض لإتلافها ولا جمال في كسوة عتيقة مطوية ، قال : ويؤخذ من رأى عمر أن صرف المال في المصالح أكد من صرفه في كسوة الكعبة ، لكن الكسوة في هذه الأزمنة أهم ، قال : واستدلال ابن بطلال بالترك على إيجاب بقاء الأحباس لا يتم إلا إن كان القصد بمال الكعبة لإقامتها وحفظ أصولها إذا احتيج إلى ذلك ، ويحتمل أن يكون القصد منه منفعة أهل الكعبة وسدنتها وإرصاده لمصالح الحرم . أو لأعم من ذلك ، وعلى كل تقدير فهو تحييس لا نظير له . فلا يقاس عليه . قال الحافظ : ولم أر في شيء من طرق حديث شعبة هذا ما يتعلق بالكسوة . إلا أن الفاكهي روى في كتاب مكة عن عائشة قالت : دخل على شعبة الحجبي فقال : يا أم المؤمنين إن ثياب

(١) كذا في الأصل ، وزاد في المعنى هنا ورر كه إياه إما لخلل الخ ، وهذا أوضح ١٢ .

الكعبة تجتمع عندنا فتكثر فتزعمها ونحفر ياراً فنعمقها وندفنها لكيلا تلبسها الحائض والجنب ، قالت : بئس ما صنعت ، ولكن بعها فاجعل ثمنها في سبيل الله وفي المساكين ، فإنها إذا نزع عنها لم يضر من لبسها من حائض أو جنب ، فكان شية يبعث بها إلى اليمن فتباع له فيضعها حيث أمرته ، وأخرجه البيهقي من هذا الوجه لكن في إسناده راو ضعيف ، وإسناده الفاكهي سالم منه ، وأخرج الفاكهي أيضاً عن رجل من بني شية قال : رأيت شية يقسم ما سقط من كسوة الكعبة على المساكين ، وأخرج من طريق ابن أبي نجيح عن أبيه أن عمر رضي الله عنه كان ينزع كسوة البيت كل سنة فيقسمها على الحاج ، فلعل البخاري أشار إلى شيء من ذلك ، اه مختصراً . ولخص العيني كلام الشراح المذكورين فأجمل وأجاد إذ قال : مطابقته للترجمة من وجود : الأول : أنه معلوم أن الملوك في كل زمان كانوا يتفاحرون بكسوة الكعبة برفع الثياب المنسوجة بالذهب وبغيره ، كما يتفاحرون بتسجيل الأموال لها ، فأراد البخاري أن عمر لما رأى قسمة الذهب والفضة صواباً كان حكم الكسوة حكم المال يجوز قسمتها . الثاني : يحتمل أن يكون مقصود البخاري التنبيه على أن الكسوة مشروع ، لأن الكعبة لم تزل تقصد بالمال على معنى الزينة إعظماً لها ، فالكسوة من هذا القبيل . الثالث : يحتمل أن يكون أراد ما في بعض طرق الحديث كعادته ، ويكون طريق موافقة للترجمة وتركه لإياه ، إما لخلل شرطه وإما لتبهر الناظر فيه . الرابع : يحتمل أن يكون أخذه من قول عمر : لا أخرج حتى أقسم مال الكعبة ، والمال يطلق على كل ما يتمول به ، فيدخل فيه الكسوة . الخامس : لعل الكعبة كانت مكسوة وقت جلوس عمر ، فحيث لم يشكره وقررها دل على جوازها . السادس : يحتمل أن يكون الحديث مختصراً طوى فيه ذكر الكسوة . فنق هذه الوجوه يتوجه الرد

على الإسماعيلي في قوله : ليس في حديث الباب لكسوة الكعبة ذكر ، يعنى فلا يطابق الترجمة ، اه مختصراً . قلت : ويختلف على هذه الوجوه غرض الترجمة أيضاً ، فباعتبار بعض الوجوه غرضها مشروعية الكسوة ، وبعض الوجوه الآخر حكم التصرف في كسوة الكعبة ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكى : به صفراء وبيضاء واسطى زينت اور سنكار كرتى كعبه كى تهى اور امين كسوة بهى هى - تو كسوة كعبه جائز هوا اور كرنا جاھى . وفي هذا الزمان أيضاً يعطى الناس للشبى المال للبيت ، فهو يضع عنده لوقت حاجتها اه . وقال السندى : موافقة الحديث بالترجمة إما باعتبار أن الحديث يدل على أن تعظيم الكعبة بوضع المال فيها مشروع معتاد من قديم الزمان ، وقد قرره الشارع ، ورجع عمر رضى الله عنه عما قصد من تقسيمها إلى إبقائها على حالها ، فإذا كان ذلك التعظيم مشروعاً مع أنه أمر غير ظاهر ، فيكون التعظيم بالكسوة مع أنه تعظيم ظاهر وزينة باهرة مشروع بالاولى ، وأما باعتبار أن عمر رأى قسمة اموال الكعبة لا وضعها في كسوتها ، فعلم أن كسوتها دون حاجة المسلمين ، وبه يعلم أنه ينبغى قسمة الكسوة بين المحتاجين إذا نزع اه . قلت : وعلى الاحتمال الثانى من كلام السندى يكون غرض الترجمة عدم استحسان الكسوة ، وهو مؤدى القول الرابع من أقوال العيني ، وهو مؤدى ما تقدم في كلام الحافظ عن ابن المنير . يؤخذ من رأى عمر أن صرف المال في المصالح آكد من صرفه في الكسوة ، ويبعد هذا التوجيه أن الكسوة ثابت عن عمر رضى الله تعالى عنه كما بسط في بيان كسوة الكعبة من الأوجز ، وفيها أن النبي صلى الله عليه وسلم كسا الكعبة ثياباً يمانية ، ثم كساها أبو بكر وعمر رضى الله عنهما ، وعثمان رضى الله عنه ، ومن بعدهم ، وأن عمر كان يكسوها من بيت المال فيكسوها

قوله : (ومعه من يستره من الناس) وذلك في عمرة (١) القضاء ، ولذلك لم يصل في البيت لعدم القدرة على نحو التصاوير وطمسها وعدم جواز الدخول

القباطى ، وغير ذلك من الروايات الدالة على أن عمر رضى الله عنه كان يكسوها ، وبسط القسطلاني اختلاف العلماء في الكسوة : هل يجوز التصرف فيها بالبيع وغيره أم لا ؟ وفي شرح الباب أمر كسوة الكعبة زادها الله شرفاً وكرماً إلى السلطان إذا صارت خلعاً ، إن شاء باع وصرف ثمنها في مصالح البيت ، وإن شاء ملكها لأحد من المسلمين إذا كان من المساكين ، وإن شاء فرقها على الفقراء سواء من أهل مكة وغيرهم ، ولا بأس بالشراء من الفقراء بعد أخذهم وقبضهم على ما في النخبة ، لكن في البحر الزاخر لا يجوز قطع شيء من كسوة الكعبة ولا نقله ولا بيعه ولا شراؤه ، ولا عبدة بما يتوهم الناس أنهم يشترونه من بنى شيبه فإنهم لا يملكونه اهـ . وهو محمول على غير الخلق أو على ما إذا كانوا أغنياء أو على ما إذا لم يملكهم السلطان ، أو على أن أصل الكسوة من الأوقاف فيعمل على وفق شرط الواقف ، وليس فيه التصرف للسلطان ولا لغيره إلى آخر ما بسط ، وفي الدر المختار : لا يجوز شراء الكسوة من بنى شيبه ، بل من الإمام أو نائبه ، وذكر ابن عابدين الاختلاف في ذلك ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله اعتمر ، أى في سنة سبع عام القضية ، قال النووي : قال العلماء سبب ترك دخوله صلى الله عليه وسلم ما كان في البيت من الأصنام والصور ، ولم يكن المشركون يتركونه ليغيرها ، فلما كان بالفتح أمر بإزالة الصور ثم دخلها . يعنى كما في حديث ابن عباس الذى بعده ، ويحتمل أن يكون دخول البيت لم يقع في الشرط . فلو أراد دخوله لمنعه كما منعه من الإقامة بمكة زيادة على الثلاث ، فلم يقصد دخوله لئلا يمنعه ، وفي السيرة عن علي : أنه دخلها قبل الهجرة فأزال شيئاً من الأصنام ، وفي الطبقات عن عثمان

حال وجودها فيها ، وفيه دلالة على ترك التشرف بالأمكنة المتبركة إذا كان فيها نوع من الكفر والشرك .

ابن طلحة نحو ذلك ، فإن ثبت ذلك لم يشكل على الوجه الأول ، لأن ذلك الدخول كان لإزالة شيء من المنكرات لا لقصد العبادة ، والإزالة في الهدنة كانت غير ممكنة بخلاف يوم الفتح اه . قلت : والوجه الأول هو المتعين لما في حديث ابن عباس الآتى قال : لما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم أبى أن يدخل البيت وفيه الآلهة ، فأمر بها فأخرجت ، الحديث . ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب د باب من لم يدخل الكعبة ، قال الحافظ : كأنه أشار بهذه الترجمة إلى الرد على من زعم أن دخولها من مناسك الحج ، واقتصر المصنف على الاحتجاج بفعل عمر لأنه أشهر من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم دخول الكعبة ، فلو كان دخولها عنده من المناسك لما أدخل به مع كثرة اتباعه اه . وقال فى موضع آخر : حكى القرطبي عن بعض العلماء أن دخول البيت من مناسك الحج ، وردّه بأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما دخله عام الفتح ولم يكن حينئذ محرماً ، وأما ما رواه أبو داود والترمذى وصححه هو وابن خزيمة والحاكم عن عائشة د أنه صلى الله عليه وسلم خرج من عندها وهو قرير العين ثم رجع وهو كئيب ، فقال : دخلت الكعبة فأخاف أن أكون شققت على أمتي ، فقد يتمسك به لصاحب هذا القول ليكون عائشة لم تكن معه فى الفتح ولا فى عمرته ، فتعين أن القصة كانت فى حجته . وهو المطلوب ، وبذلك جزم البيهقى ، ويحتمل أن يكون صلى الله عليه وسلم قال ذلك لعائشة بالمدينة بعد رجوعه ، وليس فى السياق ما يمنع ذلك ، ثم قال فى الجمع بين الاختلاف : الواقع فى صلاته صلى الله عليه وسلم فى الكعبة ، قال ابن حبان : الأشبه عندى فى الجمع أن يجعل الخبران فى وقتين ، فيقال : لما دخل الكعبة فى الفتح صلى فيها ، ويجعل نفي

الصلاة في الكعبة في حجته ، فإذا حمل على ذلك بطل التعارض ، وهذا جمع حسن ، لكن تعقبه النووي بأنه لا خلاف أنه صلى الله عليه وسلم دخل في يوم الفتح لافي حجة الوداع ، ويشهد له ما روى الأزرقي في كتاب مكة عن سفيان عن غير واحد من أهل العلم : أنه صلى الله عليه وسلم إنما دخل الكعبة مرة واحدة عام الفتح ثم حج فلم يدخلها ، وإذا كان الأمر كذلك فلا يمتنع أن يكون دخلها عام الفتح مرتين ، ويكون المراد بالواحدة التي في خبر ابن عيينة وحدة السفر لا وحدة الدخول ، اه مختصرا . قلت : بسط الكلام على هذه الأحاديث في الأوجز ورجع دخوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع أيضاً لرواية أبي داود وغيره عن عائشة خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من عندها وهو قير العين ، الحديث ، وتعقب على ما قاله الحافظ احتمالاً ، والشيخ ابن القيم جزماً إذ قال : ليس فيه أنه كان في حجته بل إذا تأملته حق التأمل أظلمت التأمل على أنه كان في غزوة الفتح اه . وتعقب عليه في الأوجز بأن من تأمل في الحديث حق التأمل لا يتردد في أنه ليس من قصة الفتح ، لأن كآبة دخول البيت ليست بهذه المثابة التي تستمر وتمتد إلى وصوله صلى الله عليه وسلم بالمدينة المنورة بعد الفراغ من فتح مكة وغيرها ، حتى غلبت على هذه المسرات كلها ، حتى استفسرت عائشة بمجرد رؤيته صلى الله عليه وسلم وجه الحزن إلى آخر ما بسط في الأوجز من البحث في ذلك ، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : لم يدخل صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء لما كان فيها من الآلهة ، ولم يقدر على إخراجها ، ثم دخلها في فتح مكة وصلى فيها على الأصح ، وكذلك دخلها في حجة الوداع ، لكنه لم يرو أحد أنه صلى فيها أملاً ، وذكر أصحاب الفروع من الأئمة الأربعة دخول البيت في المندوبات ، كما صرح بذلك الموفق في المغني ، والنووي في مناسكه ، وشارح

قوله : (أرأيت باليمن إلخ) ، إنما قال له (١) ذلك لأنه حل قول السائل على الاعتذار والتعلل عن مسه .

اللباب ، والدردير ، وفي الدر المختار يندب دخول البيت إذا لم يشتمل على إيذاه نفسه أو غيره ، قال ابن عابدين : ينبغي أن يقصد مصلاه صلى الله عليه وسلم ، وفي شرح اللباب : ويحرم أخذ الأجرة ممن يدخل بلا خلاف بين علماء الإسلام ، وقد صرحوا بأن ما حرم أخذه حرم دفعه إلا للضرورة ، ولا ضرورة هاهنا لأن دخول البيت ليس من مناسك الحج ، اه مختصرا .

(١) قال الكرماني : قوله اجعل إلخ أى قال ابن عمر للسائل ، وقد كان يمنيا إذا جئت طالبا للسنة فاترك الرأى وقول ، أرأيت ونحوه باليمن واتبع السنة ، ولا تتعرض لغير ذلك اه ، وقال الحافظ : قوله سأله رجل ، هو الزبير الراوى ، كذلك وقع عند أبى داود الطيالسى عن حماد حدثنا الزبير سألت ابن عمر ، وقوله باليمن يشعر بأن الرجل يمانى ، وقد وقع في رواية أبى داود المذكورة : اجعل أرأيت عند ذلك الكوكب ، وإنما قال له ذلك ، لأنه فهم منه معارضة الحديث بالرأى ، فأنكر عليه ذلك أمره إذا سمع الحديث أن يأخذ به ويتق الرأى ، والظاهر أن ابن عمر لم ير الزحام عندرا في ترك الاستلام ، وقد روى سعيد بن منصور عن القاسم بن محمد قال : رأيت ابن عمر يزاحم على الركن حتى يدمى ، ومن طريق أخرى أنه قيل له في ذلك ، فقال هوت الأفتدة إليه فأريد أن يكون فؤادى معهم ، وروى الفاكهى من طرق ابن عباس كراهة المزاحمة فقال : لا يؤذى ولا يؤذى اه . وقال القسطلانى قوله اجعل إلخ . كأنه فهم عنه من كثرة السؤال التدريج إلى الترك المؤدى إلى عدم الاحترام والتعظيم المطلوب شرعاً ١٢٥١ .

(قال محمد بن يوسف) الفربري^(١) يعني بذلك أنه لم يسمعه من البخاري مشافهة^(٢) .

قوله : (انطلقى عنك وأبى) وذلك لما علمت^(٣) أن المس لا يمكن دون

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، قال الحافظ : قال أبو علي الجبائي : وقع عند الأصيلي الزبير بن عدى بدال مهملة بعدها ياء مشددة وهو وهم ، وصوابه عربي براء مهملة مفتوحة بعدها موحدة كذلك رواه سائر الرواة عن الفربري ، وكان البخاري استشعر هذا التصحيف فأشار إلى التحذير منه ، فحكى الفربري أنه وجد في كتاب أبي جعفر يعني محمد بن أبي حاتم وراق البخاري قال : قال أبو عبد الله يعني البخاري : الزبير بن عربي هذا بصرى ، والزبير بن عدى كوفي ، هكذا وقع عند أبي ذر عن شيوخته عن الفربري ، وعند الترمذي عقب هذا الحديث : الزبير هذا هو ابن عربي ، وأما الزبير بن عدى فهو كوفي ، ويؤيده أن في رواية أبي داود المقدم ذكرها الزبير بن العربي بزيادة ألف ولام ، وذلك مما يرفع الإشكال اهـ . قال الكرماني : هما تابعيان فاضبط ولا يلتبس عليك . قال الغساني : وقع في نسخة الأصيلي بالدال المهملة وهو وهم ، ١٢٥١ .

(٢) بل وجده مكتوبا في كتاب أبي جعفر وهو محمد بن أبي حاتم وراق البخاري كما تقدم في كلام الحافظ ، وظاهره أن له أيضا نسخة للبخاري لكن لم يتقدم ذكره في نسخ البخاري ، نعم تقدم ذكره مرارا في بيان أحوال البخاري ، وقال الحافظ في باب فضل قل هو الله أحد : وأبو جعفر كان يورق للبخاري أى ينسخ له ، وكان من الملازمين له والمعارفين به والمكثرين عنه . وقد ذكر الفربري عنه في الحج والنظام والاعتصام وغيرها فوائد عن البخاري ١٢٥١ (٣) وهذا كله واضح . قال الحافظ لم أقف على اسم هذه المرأة أى القائلة انطلقى نستلم . ويحتمل أن تكون دقرة - بكسر المهملة وسكون القاف - امرأة

روى عنها يحيى بن أبى كثير أنها كانت تطوف مع عائشة بالليل ، فذكر قصة
أخرجها الفاكهى ١٥٠ . قال العيني : والحديث من أفراد ، وهو من باب الرُض
والمذاكرة ، وقد سقط فى بعض النسخ ، وهو موجود فى الأصول وأطراف
خلف ، وذكره البيهقى وصاحب المستخرجين ، وقال أبو نعيم : هو حديث
عزيز ضيق المخرج ، وأخرجه أولا من طريق البخارى ثم أخرجه من طريق
أبى قرة موسى بن طارق عن ابن جريج قال مثله غير قصة عطاء مع عبيد بن
عمير ، وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه عن ابن جريج بتمامه ١٥٠ : قال الحافظ :
هذا أحد الأحاديث التى أخرجها عن شيخه أبى عاصم النبيل بواسطة ، وقد
ضاق على الإسماعيلي مخرجه فأخرجه أولا من طريق البخارى ، ثم أخرجه
هكذا ، وكذا البيهقى ، وأما أبو نعيم فأخرجه أولا من طريق البخارى ، ثم أخرجه
من طريق أبى قرة عن ابن جريج قال مثله غير قصة عطاء مع عبيد بن عمير ،
قال أبو نعيم : هذا حديث عزيز ضيق المخرج ، قال الحافظ قد أخرجه عبد الرزاق
فى مصنفه عن ابن جريج بتمامه ، وكذا وجدته من وجه آخر أخرجه الفاكهى
فى كتاب مكة عن ميمون بن الحكم عن محمد بن جعشم قال : أخبرنى ابن جريج
فذكره بتمامه أيضا ، وابن هشام هذا هو إبراهيم أو أخوه محمد بن هشام وكانا
خالى هشام ابن عبد الملك ، فولى محمد إمرة مكة وولى أخاه إبراهيم إمرة المدينة
وفوض هشام لإبراهيم إمرة الحج بالناس فى خلافته ، فلماذا قلت يحتمل أن يكون
المراد (٥٠) ، ثم عذبهما يوسف بن عمر الثقفى حتى ماتا فى محنته فى أول ولاية
الوليد بن يزيد بن عبد الملك بأمره سنة خمس وعشرين ومائة ١٥٠ . قال العيني :

(*) كذا فى الأصل أى يحتمل كل منهما ١٢ ز

مخالطة من الرجال ، ثم قوله يخرج من متكررات ابتداء (١) كلام لاعلاقة له في تركيبة النحوى بما قبله ، وهو من كلام عطاء يثبت به جواز طواف النساء مع الرجال في الليل متكررات الهيئات والأحوال ، نعم لا يدخلن البيت معهم ، ثم إن الواجب في زماننا هو المنع عن كل ذلك لما فيه من الفتنة .

قوله : (ورأيت عليها درعا مورداً (٢)) أولعل رؤيته درعها كانت في طوافها أو غيره من المقامات ، وليس المورد إن كان من المعصر فلها سلف من جوازه عندها لعدم الطيب ، وإن كان من غيره فلا بأس إذا لم يكن فيه طيب .

قوله : (وسألت جابر بن عبد الله فقال لا يقرب امرأته الخ) ، وهذا هو المراد (٣) بقول ابن عمر كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ، غير أنه اكتفى بذكر الأصل وهو الرواية ، ولم يصرح بالمسألة .

وفي سنة خمس وعشرين ومائة كتب الوليد بن يزيد إلى يوسف بن عمر الثقفي فقدم عليه فدفع إليه خالد بن عبد الله ومحمد وأبراهيم ابني هشام وأمره بقتلهم فعدبهم حتى قتلهم انتهى ١٢ .

(١) وهذا كله واضح لا يحتاج إلى شيء من التوضيح ١٢ .

(٢) قال الحافظ: قوله درعا مورداً أى قيصاً لونه لون الورد ، ولعبد الرزاق درعا معصراً وأنا صبي ، فبين بذلك سبب رؤيته إياها ، ويحتمل أن يكون رأى ما عليهما اتفاقاً ١١ . قال الكرماني: فإن قلت كيف رأها؟ قلت: مارأها بل رأى ما عليها على سبيل الاتفاق ، وثبت في بعض الروايات أنه قال: وأنا صبي ، وقال ابن جريج هو السائل عن عطاء عن هذه القصة وبينهما جرت هذه المخاطبة ، وعطاء هو القائل لقوله كنت آتى عائشة ١١ ١٢ .

(٣) قال الكرماني: قوله طاف بين الصفا والمروة ، فإن قلت: ذلك يسمى سعيًا لا طوافًا ، قلت: يطلق الطواف عليه مجازاً أو حقيقة لغوية ، وغرضه أنه

لا يجوز له أن يقع على امرأته قبل السعي، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله، ولكم به اقتداء حسن اهـ. وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ قدس سره، نعم بقي ههنا شيء وهو مناسبة الحديث بالترجمة التي بوب بها البخاري، قال الحافظ: ووجه الدلالة منه لمقصود الترجمة وهو أن القرآن بين الأسابيع خلاف الأولى من جهة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله، وقد قال «خذوا عني مناسككم»، وهذا قول أكثر الشافعية وأبي يوسف، وعن أبي حنيفة ومحمد يكره، وأجازة الجمهور بغير كراهة، وروى ابن أبي شيبة بإسناد جيد عن المسور بن مخرمة أنه كان يقرن بين الأسابيع إذا طاف بعد الصبح والعصر فإذا طلعت الشمس أو غربت صلى لكل أسبوع ركعتين اهـ. قلت: بسط الكلام على المسألة في الأوجز. وفيه قال الباجي: الستة أن يصلي عقب كل سبع ركعتين فإن فعل الأسبوعين ولم يركع بينهما فغير جائز، وجوزة الشافعي، والدليل على ما نقوله أن هذين نسكان فلم يجز أن يشرع في أفعال ثانٍ منهما قبل تمام الأول، وقال الزرقاني: كره ذلك مالك، قلت: لكن لو فعل ذلك أحد يصلي لكل أسبوع ركعتين في المشهور عن مالك، ومن قال بكرأته أبو حنيفة ومحمد والثوري وأبو ثور، ونقله عياض عن الجمهور، وأجازة جماعة بلا كراهة، لكنه خلاف الأولى، وهذا قول أكثر الشافعية وأبي يوسف وأحمد وإسحاق، وعن نافع أن ابن عمر كان يكره قرن الطواف ويقول: على كل سبع صلاة ركعتين، وكان لا يقرن، وقال الموفق: لا بأس أن يجمع بين الأسابيع فإذا فرغ منها ركع لكل أسبوع ركعتين، وقال ابن عابدين يكره عندهما الجمع بين أسبوعين أو أكثر بلا صلاة بينهما وإن انصرف عن وتر، وقال أبو يوسف: لا يكره إذا انصرف عن وتر ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة، والخلاف في غير وقت الكراهة، أما فيه فلا يكره إجماعاً، ويؤخر الصلاة إلى وقت

(باب من لم يقرب الكعبة الخ)

يعنى (١) بذلك أنه لا يجب له تكرار الطواف كلما بدا له ، وإن كان حسنا موجبا لمزيد الأجر .

مباح اه مختصرا . قلت : وهما اختلاف آخر وهو حكم هاتين الركعتين . قال القسطلاني : وهما سنة مؤكدة على أصح القولين عند الشافعية ، وهو مذهب الحنابلة ، وأوجبها الحنفية والمالكية ، ثم قال بعد قول عطاء : وهذا مذهب الشافعية والحنابلة تفريعا على أنهما سنة كإجزاء الفريضة عن تحية المسجد ، نص على ذلك الشافعي في القديم ، واستبعده إمام الحرمين والاحتياط أن يصلها بعد ذلك ، وعند المالكية أنها لا تجزى عنهما ، قلت : وكذا لا تجزى المكتوبة عنهما عند الحنفية كما في الأوجز عن شرح اللباب ، وبسط ابن حجر اختلاف الشافعية في الإجزاء وعدمه انتهى ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو مؤدى كلام الشراح ، وإن كان الظاهر عندهذا العبد الضعيف بالنظر إلى ظاهر ألفاظ الترجمة أن الإمام البخاري أشار بالترجمة إلى رأى الإمام مالك ، قال الحافظ : أى لم يطف تطوعا ، ويقرب بضم الراء ويجوز كسرهما ، أو رد فيه حديث ابن عباس وهو ظاهر فيما ترجم له ، وهذا لا يدل على أن الحاج منع من الطواف قبل الوقوف ففعله صلى الله عليه وسلم ترك الطواف تطوعا خشية أن يظن أحدا أنه واجب ، وكان يحب التخفيف على أمته . واجتزأ عن ذلك بما أخبرهم من فضل الطواف بالبيت ، ونقل عن مالك أن الحاج لا يتنفل بطواف حتى يتم حجه ، وعنه : الطواف بالبيت ، أفضل من الصلاة النافلة لمز كن من أهل البلاد البعيدة ، وهو المعتد اه . وقال العيني : أى لم يطف طوافا آخر من طواف القدوم ، لأن الحاج لا يطواف عليه غير طواف القدوم حتى يخرج من عرفات

قوله : (قعدوا حتى إذا كانت الساعة التي تذكره فيها الصلاة النخ) ، ولعل هؤلاء ^(١) القوم ظنوا خروج هذا الوقت من حد الكراهة بارتفاع الشمس ، وظننت عائشة رضى الله عنها بقاء الكراهة وكرهت تحريم الصلاة فيه .

وينصرف ويرمى جرة العقبة ، وظاهر الحديث أن لا طواف بعد طواف القدوم ، ولكن لا يمنع منه لأنه صلى الله عليه وسلم لعله ترك خشية أن يظن أحد أنه واجب ، واعتمد الكرماني على ظاهر الحديث ، وقال : المقصود أن الحاج لا يطوف بعد طواف القدوم ، وليس كذلك لما قلنا ، ومالك اختار أن لا يتنقل بطواف بعد طواف القدوم حتى يتم حجه ، وقد جعل الله له في ذلك سعة ، فمن أراد أن يطوف بعد طواف القدوم فله ذلك ، ليلا كان أو نهارا ، لاسيما إن كان من أقاصي البلدان وقد عهد له بالطواف ، وقد قال مالك : الطواف بالبيت أفضل من النافلة لمن كان من البلاد البعيدة لقلة وجود السبل إلى البيت اهـ . ثم لا يذهب عليك أن ما تقدم كله صحيح على تسليم كونه صلى الله عليه وسلم مفردا بالحج ، لكن الراجح المعتمد أنه صلى الله عليه وسلم كان قارنا ، وعلى ذلك أيضاً يصح على قول الأئمة الثلاثة القائلين باندراج أفعال العمرة في الحج للقارن ، وأما عندنا الحنفية فلا بد للقارن من طوافين وسعيين كما بسط الكلام على ذلك في الأوجز في عدة مواضع ، منها : ما في حديث ابن عمر إذ قال : إني أشهدكم أني قد أوجبت الحج مع العمرة ، ثم نفذ حتى جاء البيت فطاف طوافاً واحداً ورأى ذلك مجزئاً . ومنها ما في حديث عائشة الذين كانوا جمعوا الحج والعمرة طافوا طوافاً واحداً ، وغيرهما من المواضع التي أثبت فيها تعدد الطواف والسعي ، وأجاب عما يخالف ذلك ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جدير بشأن المسلمين وبشأن أم المؤمنين وأجود مما قالته الشراح ، وقال الحافظ : قوله المذكور - بالمعجمة وتشديد الكاف -

قوله : (فشرب وهو قائم) فيه الترجمة (١) حيث يضر الماء لو شرب قائماً ،

أى الواعظ ، قلت : وهكذا ضبطه عامة الشراح وهو الظاهر ، قال : وضبطه ابن الأثير فى النهاية بالتخفيف - بفتح أوله وثالثه وسكون ثانيه - قال : وأرادت موضع الذكر إما الحجر ، وإما الحجر ، قال الحافظ : وكأن المذكورين كانوا يتحرون ذلك الوقت فأخروا الصلاة إليه قصداً ، فلذلك أنكرت عليهم عائشة هذا إن كانت ترى أن الطواف سبب لا تكراه مع وجوده الصلاة فى الأوقات المنية ، ويحتمل أنها كانت تحمل النهى على عمومه ، ويدل لذلك ما رواه ابن أبى شبة عن عطاء عن عائشة أنها قالت : إذا أردت الطواف بالبيت بعد صلاة الفجر أو العصر فطف وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع ، فصل لكل أسبوع ركعتين ، وهذا إسناد حسن ١٥٠ . قلت : وأخذ الحافظ توجيه التحرى من كلام الكرماني إذ قال : فإن قلت المكروه فيها صلاة لاسبب لها وهذه الصلاة لها سبب وهو الطواف ، قلت : هم كانوا يتحرون ذلك الوقت ويؤخرونها إليه قصداً ، فلذلك ذمته ، والتحرى له وإن كان لصلاة لها سبب مكروه ١٥١ . وتعقب العيني على الكرماني إذ قال : سأل الكرماني ها هنا سؤالاً على قاعدة مذهبه وهو أن المكروه صلاة لاسبب لها وهذه الصلاة لها سبب ، ثم أجاب عنه بما تقدم ، ثم قال العيني : هذا الذى ذكره إنما يمشى إذا كانت عائشة ترى أن الطواف سبب لا يكره مع وجوده الصلاة وليس كذلك ، لأن النهى عندها للعموم ، والدليل عليه ما رواه ابن أبى شبة بإسناد حسن عن عطاء عن عائشة فذكر ما تقدم ١٥٢ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه حمل الترجمة على شرب ماء زمزم قائماً ويشعر إليه ثانى حديثى الباب ، وقال الحافظ قال ابن بطال وغيره : أراد البخارى أن شرب ماء زمزم من سنن الحج ١٥٠ والظاهر عندي أن غرض

البخارى من الترجمة فضل ماء زمزم ، وأثبتته أيضا بالشرب قائما ، قال الحافظ : قوله ما جاء فى زمزم كأنه لم يثبت عنده فى فضلها حديث على شرطه صريحا ، وقد وقع فى مسلم من حديث أبى ذر أنها طعام طعم ، زاد الطيالسى من الوجه الذى أخرجه منه مسلم : وشفاء سقم ، وفى المستدرک من حديث ابن عباس مرفوعا : ماء زمزم لما شرب له ، رجاله موثقون إلا أنه يختلف فى إرساله ووصله ، وإرساله أصح ، وله شاهد من حديث جابر وهو أشهر منه أخرجه الشافعى وابن ماجه ، ورجالهم ثقات إلا عبد الله بن المؤمل المكي ، قد ذكر العقيلي أنه تفرد به ، لكن ورد من رواية غيره عند البيهقى من طريق إبراهيم ابن طهمان وحمزة الزيات كلاهما عن أبى الزبير بن سعيده عن جابر ، ووقع فى فوائد ابن المقرئ من طريق سويد بن سعيد عن ابن المبارك عن ابن أبى الموالى عن ابن المنكدر عن جابر ، وزعم الدمياطى أنه على رسم الصحيح ، وهو كما قال من حيث الرجال إلا أن سويدا وإن أخرج له مسلم فإنه خلط وطعنوا فيه : وقد ثبت بإسناده ، والمحفوظ عن ابن المبارك عن ابن المؤمل ، وقد جمعت فى ذلك جزءا ، ١٥٠ . وذكر العيني رواية مسلم بأوضح مما ذكره الحافظ إذ قال : ومن فضائلها ما رواه مسلم : شرب أبو ذر منها ثلاثين يوما وليس له طعام غيرها ، وأنه سمن فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال : إنها مباركة ، إنها طعام طعم ، وزاد الطيالسى : وشفاء سقم ، وعن أم أيمن قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم شكى جوعا قط ولا عطشا كان يغدو إذا أصبح فيشرب من ماء زمزم شربة فرجما عرضنا عليه الطعام فيقول : لا أنا شعبان شعبان ، ذكره فى المصنف الكبير ، وروى الدارقطنى من حديث ابن عباس مرفوعا : هى هزيمة جبريل وسقيا إسماعيل ، وذكر الزمخشري أن

جبريل عليه السلام أنبط بثر زمزم مرتين : مرة لأدم عليه السلام حتى انقطعت
 زمن الطوفان ، ومرة لإسماعيل عليه السلام ، وروى ابن ماجه بإسناد جيد عن
 ابن عباس قال لرجل : إذا شربت من زمزم فاستقبل الكعبة واذكر اسم الله
 فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « آية ما بيننا وبين المنافقين أنهم
 لا يتصلعون من زمزم ، وروى الدارقطني أن عبد الله كان إذا شرب منها قال
 اللهم إني أسألك علماً نافعاً ، ورزقاً واسعاً ، وشفاء من كل داء ، وروى أحمد
 بإسناد جيد من حديث جابر في ذكر حجته صلى الله عليه وسلم : « ثم ذهب إلى
 زمزم فشرب منها وصب على رأسه ، الحديث اهـ . قلت : ما قاله الحافظ وتبعه
 فيه غيره أن الإمام البخاري لم يثبت عنده في فضل زمزم حديث على شرطه
 صريحاً عجيب ، لاسيما من الحافظ قدس سره ، وأى حديث يكون أصرح من
 حديث الباب في فضل ماء زمزم ، فإن هذا الحديث استدل به على كون ماء
 زمزم أفضل من ماء الكوثر ، ففي مقدمة الهداية : وقد وردت لماء زمزم
 فضائل في أحاديث كثيرة . وأجمع العلماء على أن ماءها أفضل من ماء الدنيا إلا مانع
 من أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهل ماء زمزم أفضل من ماء الكوثر
 أيضا ، اختلفوا فيه : فمنهم من قال لا ، وذهب أهل التحقيق إلى كونه أفضل
 منه أيضا أخذاً بما روى في قصة المعراج من غسل الملائكة صدر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بمائها ، فلو كان ماء الكوثر أفضل منه لجيء به كما لا يخفى اهـ .
 وفي شرح الأشباة : « إذا سئلت ما أفضل المياه؟ فقل ما نبع من أصابعه صلى الله
 عليه وسلم ، وعلى هذا قال بعض الفضلاء نظماً وقد أجاد :

أفضل المياه ما قد نبع بين أصابع النبي المتبع
 فاء زمزم فاء الكوثر فنيل مصر ثم باقي الأنهر

وقال الزرقانى فى شرح المواهب : واستدل شيخ الإسلام السراج البلقينى بغسل قلبه الشريف بماء زمزم على أنه أفضل من ماء الكوثر ، لأنه لم يغسل قلبه المكرم إلا بأفضل المياه ، وإليه يرمى قول العارف ابن أبى حمزة فى كتابه « بهجة النفوس » ، وتوقف السيوطى فيه بأن كونه لا يغسل إلا بأفضل المياه مسلم لكن بأفضل مياه الدنيا إذ الكوثر من متعلقات دار البقاء ، فلا يستعمل فى دار الفناء ، ولا يشكل بكون الطست من الجنة لأن فى استعماله ليس ذهاب عين بخلاف ذلك ، وأجاب فى الإيعاب : بأنه إذ سلم أنه لا يغسل إلا بأفضل المياه لزمه تسليم قول البلقينى وتخصيصه بأفضل مياه الدنيا لا دليل عليه ، والفرق بينه وبين الطست بما ذكر لا تأثير له ، لأن ذلك الوقت وقت إظهار كرامته وخرق العادة له وإلا لحرم استعمال الذهب ، وهذا مقتضى لاستعمال ماء الكوثر لو كان أفضل فلما نزل إلى ماء زمزم اقتضى ذلك بقرينة المقام أنه أفضل منه ، وبهذا يرد على من نازع البلقينى أيضاً يعنى السيوطى ، بخبر « لقاب قوس أحدكم فى الجنة » الحديث إلى آخر ما بسط من الأسئلة والأجوبة إلى أن قال : وما ذكر فيه ، أى فى ماء الكوثر من الخصوصية : أن من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبداً ، ورد فى زمزم أعظم منه ، وهو أن من شرب منها للأمن من العطش يوم القيامة أعطيه ، كما يصرح به الحديث الصحيح ، وقول ابن الرقعة : الماء التابع من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم أشرف المياه ، لا يرد على البلقينى لأن التابع لم يكن موجوداً إذ ذاك ، ولا يرد على ابن الرقعة الحديث الصحيح « خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم ، لأن ما تبع من أصابعه صلى الله عليه وسلم لم يكن موجوداً عند قوله ذلك ، انتهى ملخصاً ١٢ .

ولذلك نهى عن (١) شربه قائماً ولم يضر زمزم .

(١) بسط الكلام على ذلك في الأوجز إذ قال : الأحاديث في النهى عن الشرب قائماً كثيرة معروفة ، منها ما في مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه ولا يشربن أحدكم قائماً فمن نسي فليستقي . وغير ذلك من الروايات التي بسطها الحافظ في الفتح في باب الشرب قائماً ، وقال بعد ما بسط في الروايات المبيحة والناهية قال القرطبي لم يصّر أحد إلى أن النهى فيه للتحريم وإن كان جارياً على أصول الظاهرية القول به ، وتعقب بأن ابن حزم جزم بالتحريم ثم قال : وسلك العلماء في ذلك مسالك : أحدها الترجيح ، وأن أحاديث الجواز أثبت من أحاديث النهى ، وهذه طريقة أبي بكر بن الأثرم فقال ويدل على وهي أحاديث النهى اتفاق العلماء على أنه ليس على أحد شرب قائماً أن يستقي . الثاني : دعوى النسخ ، وإليها جنح الأثرم وغيره فقالوا : إن أحاديث النهى على تقدير ثبوتها منسوخة بأحاديث الجواز ، بقرينة عمل الخلفاء الراشدين ومعظم الصحابة والتابعين بالجواز ، وقد عكس ذلك ابن حزم فادعى نسخ أحاديث الجواز بأحاديث النهى متمسكاً بأن الجواز على وفق الأصل ، وأحاديث النهى مقررة لحكم الشرع ، فن ادعى الجواز بعد النهى فعليه البيان . الثالث : الجمع بين الخبرين بضرب من التأويل ، فقليل : المراد بالقيام هاهنا المشي ، يقال قام في الأمر إذا مشى فيه ، وجنح الطحاوي إلى حمل النهى على من لم يسم عند شربه ، وهذا إن سلم له في بعض ألفاظ الحديث لم يسلم في بقيتها ، ومال جماعة إلى حمل أحاديث النهى على كراهة التنزيه ، وأحاديث الجواز على بيانه ، وهي طريقة الخطابي وابن بطال في آخرين . وهذا أحسن المسالك وأبعدها عن الاعتراض ، وقيل إن النهى عن ذلك إنما هو من جهة الطب مخافة وقوع ضرر به . فإن الشرب قاعداً أمكن وأبعد عن الشرق ، وحصول الوجد في الكبد والحلق ، وقال الشيخ ابن القيم : كان من هديه صلى الله عليه وسلم الشرب قاعداً هذا كان

هديه المعتاد، وصح عنه أنه نهى عن الشرب قائما، وصح عنه أنه أمر الذى شرب
 أن يستقي. وصح عنه أنه شرب قائما، فقالت طائفة هذا ناسخ للنهى، وقالت طائفة
 بل مبين أن النهى ليس للتحريم بل لترك الأولى، وقالت طائفة لا تعارض أصا
 فإنه إنما شرب قائما للحاجة فإنه جاء على زمزم وهم يسقون منها فاستقى فناولوا
 الدلو فشرب وهو قائم وهذا كان موضع حاجة، وللشرب قائما آفات عديدة: فمن
 أنه لا يحصل به الرى التام، ولا يستقر فى المعدة حتى يقسمه السكبد على الأعضاء
 وينزل بسرعة إلى المعدة فيخشى أن يبرد حرارتها ويشوشها، ويسرع النفوذ
 إلى أسافل البدن بغير تدريج، وكل هذا يضر بالشارب. أما إذا فعله نادرا أو
 لحاجة لم يضره، ولا يعترض بالعوائد على هذا فإن العوائد طبائع ثانية ولها أحكام
 أخرى، وهى بمنزلة الخارج عن القياس، وقال النووى: هذه الأحاديث أشكل
 معناها على بعض حتى قال فيها أقوالا باطلة حتى تجاسروا أن يضعف بعضها،
 وادعى فيها دعاوى باطلة لا غرض لنا فى ذكرها، ولا وجه لإشاعة الأباطيل
 والغلطات، وليس فى هذه الأحاديث بحمد الله إشكال ولا فيها ضعف، بل كلها
 صحيحة، والصواب فيها أن النهى فيها محمول على التنزيه، والشرب قائما لبيان الجواز،
 فلا إشكال ولا تعارض، ومن زعم نسخا أو غيره فقد غلط غلطا فاحشا. وكيف
 يصار إلى النسخ مع إمكان الجمع، وقال الطحاوى فى شرح معانى الآثار: أولى
 الأشياء إذا روى الحديثان عن النبي صلى الله عليه وسلم فاحتملا الاتفاق واحتملا
 التضاد أن يحتملا على الاتفاق. فنظرنا فإذا قد أخبرنا بسنده إلى الشعبي قال
 إنما أكره الشرب قائما لأنه داء فأخبر الشعبي المعنى الذى لأجله كان النهى وأنه
 لما يخاف منه الضرر وحدث الداء فأراد صلى الله عليه وسلم بذلك النهى
 الإشفاق على أمته كما قال صلى الله عليه وسلم، أما أنا فلا أكل متكنا فليس

إذ لا ضرر^(١) فيه فساغ شربه قياما، وتوجيه عكرمة^(٢) مبنى على أنه لم يفرق بين المساء والزعم والفرق ثابت .

ذلك على طريق التحريم ، بل لمعنى روى عن الشعبي قال إنما أكره الأكل متكئا مخافة أن تعظم بطونهم : وعلم مما سبق أنهم اختلفوا في ذلك على أقوال : أحدها أن النهى مخصوص بما سوى زمزم وفضل الوضوء وهو مختار بعض أصحابنا الحنفية كصاحب المنية وصاحب الدر المختار وغيرها ، الثاني : أن شرب ماء زمزم قائما محمول على الضرورة ، وعدم وجدان موضع القعود . الثالث : حديث الجواز منسوخ . والرابع : حديث النهى منسوخ ، وردهم النووي أشد الرد كما تقدم . الخامس : النهى للتنزيه ، والفعل للجواز ، وهو مختار النووي والسيد في حواشي المشكاة والسيوطي وغيرهم كما تقدم ، وهو مختار أكثر أصحابنا الحنفية حتى أن الحلبي نقل عليه الإجماع ، والسادس : ما اختاره الطحاوي أن النهى للبضرة ، فهذا أمر إرشاد طبي لا شرعى ، انتهى مختصرا من الأوجز ١٢ .

(١) بل هو شفاء للسقم كما تقدم عن رواية الطيالسي ، وفي العيني وقال وهب بن منبه نجدها في كتاب الله شراب الأبرار وطعام طعم ، وشفاء سقم ، من شرب منها حتى يتصلع أحدث له شفاء وأخرج عنه داود ، ١٢٥١ .

(٢) قال الحافظ : قوله فحلف عكرمة ، وعند ابن ماجه من هذا الوجه قال عاصم : قد كرت ذلك لعكرمة فحلف بالله ما فعل أى ما شرب قائما لأنه كان حينئذ راكبا ، وعند أبي داود من رواية عكرمة عن ابن عباس أنه أفاخ فضلى ركعتين ، فلمل شربه من زمزم كان بعد ذلك ، ولعل عكرمة إنما أنكر شربه قائما لنيه عنه ، لكن ثبت عن علي عند البخاري أنه صلى الله عليه وسلم شرب قائما فيحمل على بيان الجواز . اهـ . قلت : وقد أخرج مسلم في حديث جابر الطويل

قوله : (وقد أخبرني أمي أنها أهلت هي وأختها) الخ ، يعني بذلك (١) أن

د فافاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر فأتى بنى عبد المطلب يسقون على زمزم ، فقال : انزعوا بنى عبد المطلب فلولاً أن يغلبكم الناس على سقائكم لنزعتم معكم ، فناولوه دلوا فشرب منه ، وظاهر هذا السياق أنه صلى الله عليه وسلم ذهب إلى زمزم بعد الصلاة ، وظاهر أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن راكباً إذ ذاك ، وقد أخرج البيهقي عن الشعبي عن ابن عباس قال : مر رسول الله صلى الله عليه وسلم زمزم فاستسقى فأتيته بدلو من ماء زمزم فشرب وهو قائم رواه مسلم في الصحيح ، وأخرج من طريق آخر عن الشعبي سمع ابن عباس قال : سقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم من زمزم فشرب قائماً ، واستسقى وهو عند البيت ، قال : ورواه هشيم عن عاصم ومغيرة عن الشعبي مختصراً شرب من زمزم وهو قائم ، وكذلك رواه الثوري وابن عينة ومروان بن معاوية وأبو عروانة وغيرهم عن عاصم ، وأخرجه البخاري من حديث الثوري ومروان . وقال بعضهم في الحديث سقيت ، وليس في رواية واحد منهم ذكر الطواف اهـ ١٢ .

(٢) أراد الشيخ قدس سره توجيه الحديث على وفق مذاهب الفقهاء ، واختلف في المراد بالحديث على وفق اختلاف العلماء في ذلك كما يظهر من كلام الشراح ، وقد تقدم الحديث في باب من طاف بالبيت الخ ، قال الحافظ : قال ابن بطال غرضه بهذه الترجمة الرد على من زعم أن المعتمر إذا طاف حل قبل أن يسعى بين الصفا والمروة فأراد أن يبين أن قول عروة : فلما مسحوا الركن حلوا بحول على أن المراد لما استلموا الحجر الأسود وطافوا وسعوا حلوا ، بدليل حديث ابن عمر الذي أردفه به في هذا الباب وزعم ابن التين أن معنى قول عروة : فلما مسحوا الركن ، أي ركن المروة ، أي عند ختم السعي وهو متعقب برواية ابن الأسود عن عبد الله مولى أسماء عن أسماء قالت :

اعتمرت أنا وعائشة والزبير وفلان وفلان فلما مسحنا البيت أحللتنا ، أخرجه المنصف في باب العمرة ، وقال النووي : لا بد من تأويل قوله مسحوا الركن لأن المراد به الحجر الأسود ، ومسحه يكون في أول الطواف ولا يحصل التحلل بمجرد مسحه بالإجماع ، فتقديره فلما مسحوا الركن وأتموا طوافهم وسعيهم وحلقوا حلوا ، وحذفت هذه المقدرات للعلم بها لظهورها ، وقد أجمعوا على أنه لا يتحلل قبل تمام الطواف ، ثم مذهب الجمهور أنه لا بد من السعي بعده ، ثم الحلق ، وتعقب بأن المراد بمسح الركن الكناية عن تمام الطواف . فالمعنى : فلما فرغوا من الطواف حلوا ، وأما السعي والحلق فختلف فيهما ، كما قال . ويحتمل أن يكون المعنى فلما فرغوا من الطواف وما يتبعه حلوا ، قال الحافظ : وأراد بمسح الركن ههنا استلامه بعد فراغ الطواف والركعتين ، كما وقع في حديث جابر ، فحينئذ لا يبق إلا تقدير وسعوا لأن السعي شرط عند عروة بخلاف ما نقل عن ابن عباس ، وأما تقدير حلقوا فينظر في رأى عروة فإن كان الحلق عنده نسكا فيقدر في كلامه وإلا فلا . قال الكرماني : قال القاهضي قال ابن عباس وابن راهويه : المعتمر يتحلل بعد الطواف وإن لم يسع . ثم قال الحافظ : قوله ذكرت لعروة حذف البخاري صورة السؤال وجوابه ، واقتصر على المرفوع منه ، وقد ذكره مسلم من هذا الوجه ، ولفظه : أن رجلا من أهل العراق قال له : سل لي عروة عن رجل يهل بالحج فإذا طاف أيحل أم لا ؟ فإن قال لك لا يحل فقل له : إن رجلا يقول ذلك ، قال : فسأله قال لا يحل من أهل بالحج إلا بالحج ، قال فتصدى إلى الرجل فحدثه ، فقال فقل له فإن رجلا كان يخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد فعل ذلك ، وما شأن أسماء والزبير فعلا ذلك قال : فحشته أي عروة قد ذكرت له ذلك ، فقال :

من أهل بحجة فإنه لا يجوز له أن يفسخها (١) بعمره ، وأما من أهل بالعمره فإنه يحل بقضائها وتمامها ، فقد أخبرني أمي أنها أهلت هي ومن ذكر معها بعمره

من هذا ؟ قلت : لا أدري ، أي لا أعرف اسمه ، قال : فما باله لا يأتيني بنفسه يسألني ؟ أظنه عرافيا ، يعني وهم يتعنتون في المسائل ، قد حج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرتني عائشة أن أول شيء بدأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث ، والرجل الذي سأله لم أقف على اسمه ، وقوله فإن رجلا كان يخبر عني به ابن عباس فإنه كان يذهب إلى أن من لم يسق الهدى وأهل بالحج إذا طاف يحل من حجه ، وأن من أراد أن يستمر على حجه لا يقرب البيت حتى يرجع من عرفة إلى آخر ما بسط الحافظ في الروايات عن ابن عباس في ذلك ، ولمسلم من طريق قتادة سمعت أبا حسان الأعرج قال قال رجل لابن عباس ما هذه الفتيا ، إن من طاف بالبيت فقد حل ، فقال ستة نبيكم وإن رغنتم ، ثم قال الحافظ : وعرف أن هذا مذهب لابن عباس خالفه فيه الجمهور ، ووافقه . فاس قليل منهم لإسحق بن راهويه ١٢٥١ .

(١) قال الكرماني : قال القاضي عياض كأن السائل لعروة وإنما سأله عن فسخ الحج إلى العمرة على مذهب من رأى ذلك فأعلمه عروة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك بنفسه ولا من جاء بعده . وبنحو ذلك شرح العيني ترجمة البخاري ، بقوله : باب من طاف بالبيت الخ ، مراده بهذه الترجمة أن من قدم مكة حاجا أو معتمرا أن يطوف بالبيت ثم يصلي ركعتين ، ثم يخرج إلى الصفا ويسعى بينه وبين المروة فإن كان معتمرا حل وحلق ، وإن كان حاجا ثبت على إحرامه حتى يخرج إلى منى يوم التروية لعمل الحج . وما وقع في الحديث من قوله : أخبرني أمي الخ ، قال الحافظ هي أسماء بنت أبي بكر وأختها هي عائشة ، واستشكل من حيث أن عائشة في تلك الحججة لم تطف

فلما مسحوا الركن أى فرغوا^(١) من الطواف والسعى حلوا .
 قوله : (لو كانت كما أولتها عليه لكان الخ) تعنى^(٢) بذلك أن مثل قولهم
 لاجتراح فى الطواف ، ولا جناح فى عدم الطواف ، يستعملان فى نفي التأكيد

لأجل حيضها ، وأجيب بالحل على أنه أراد حجة أخرى غير حجة الوداع ،
 فقد كانت عائشة بعد النبى صلى الله عليه وسلم تحج كثيراً . وفى تقرير مولانا
 حسين على بنجانبى : هذه قصة غير حجة الوداع أو يقال إن المراد شركة عائشة
 والزبير فى نفس الإهلال لمسح الركن والحل إذ عائشة لم تطف والزبير كان معه
 هدى ١ هـ . سيأتى شيء من ذلك فى أواخر العمرة .

(١) وتقدم عن النووى قريباً أنه قال لا بد من هذا التأويل ، وبهذا جزم
 غير واحد من العلماء كما تقدم ١٢ .

(٢) ما فصل الشيخ قدس سره فى توضيح كلام عائشة رضى الله تعالى عنها
 جيد وواضح وألف بما قاله الحافظ إذ قال : محضه أن عروة احتج للإباحة باقتصار
 الآية على رفع الجناح ، فلو كان واجبا لما اكتفى بذلك لأن رفع الإثم
 علامة المباح ، ويزداد المستحب بإثبات الأجر ، ويزداد الوجوب عليهما
 بعقاب التشارك ومحصل جواب عائشة أن الآية ساكتة عن الوجوب وعدمه
 مصرحة برفع الإثم عن الفاعل ، وأما المباح فيحتاج إلى رفع الإثم عن التارك
 والحكمة فى التعبير بذلك مطابقة جواب السائلين لأنهم توهّموا من كونهم
 كانوا يفعلون ذلك فى الجاهلية أنه لا يستمر فى الإسلام فخرج الجواب مطابقاً
 لسؤالهم ، وأما الوجوب فيستفاد من دليل آخر ، ولا مانع أن يكون الفعل
 واجباً ، ويعتقد لإنسان امتناع إيقاعه على صفة مخصوصة فيقال له لا جناح
 عليك فى ذلك ، ولا يستلزم ذلك نفي الوجوب ولا يلزم من نفي الإثم عن الفاعل
 نفي الإثم عن التارك فلو كان المراد مطلق الإباحة لنفى الإثم عن التارك

وإثبات الإباحة إلا بقرينة تدل على خلاف ذلك فإذا تقدم (١) قوله تعالى :
 « إن الصفا والمروة من شعائر الله ، ثبت وجوب السعى بذلك ، فلو قيل بعد
 ذلك « فلا جناح عليه أن لا يطوف بينهما ، كان رفعاً لذلك الوجوب الثابت فإذا
 لم يرد بل ورد « لا جناح عليه أن يطوف بهما ، لا يمكن إرادة الإباحة به بعد
 ملاحظة ثبوت الوجوب بالآية المتقدمة ، وذلك لأزمثل هذا لا يستعمل في إثبات

وقد وقع في بعض الشواذ باللفظ الذي قالت عائشة أنها لو كانت للإباحة
 لكنت كذلك ، حكاه الطبري وغيره عن أبي بن كعب وغيره ، وأجاب
 الطبري بأنها محمولة على القراءة المشهورة ودلاً ، زائدة ، وكذا قال الطحاوي وقال
 غيره لاحجة في الشواذ إذا خالفت المشهور ، وقال الطحاوي أيضاً لاحجة
 لمن قال إن السعى مستحب بقوله « فمن تطوع خيراً » ، لأنه راجع إلى أصل الحج
 والعمرة لا إلى خصوص السعى لإجماع المسلمين على أن التطوع بالسعى لغير
 الحاج والمعتمر غير مشروع اهـ ، وهكذا قال العيني ، وزاد بعد قوله وقد يكون
 الفعل واجباً ، ويعتقد المعتقد أنه منع من إيقاعه على صفة ، وهذا كمن عليه
 صلاة ظهر فظن أن لا يسوغ له إيقاعها بعد المغرب فسأل فقيل : لا حرج
 عليك إن صليت فيكون الجواب صحيحاً ، ولا يقتضى نفى وجوب الظهر عليه اهـ .
 وقال السندي : قال الفاضل الآبي في شرح مسلم احتج عروة بدم الوجوب
 بالآية لأنهادلت على رفع الحرج عن الفعل ، ورأى أن رفع الحرج عنه
 يحمل على عدم الوجوب ، فعارضته عائشة بأن رفع الحرج أعم من الوجوب
 والندب والإباحة والكراهة ، والأعم لا يدل على الأخص على التعيين وإنما
 يتم الاستدلال بالآية لو كانت التلاوة أن لا يتطوف بهما لأنه يكون معنى
 الآية حينئذ رفع الحرج عن الترك وهي خاصة بعدم الوجوب اهـ ١٢ .
 (١) وبهذا استدلت عائشة رضي الله تعالى عنها كما ذكره السيوطي في الدر

الإباحة ورفع الوجوب الثابت وإنما يستعمل في مثله ما ذكرت من قولها لاجتراح
 عليه أن لا يطوف بينهما ، فيأمر بالآية كذلك ورفع الإثم من المطوف ليس
 إلا لرفع ما فهموا فيه من الإثم ، والحاصل أن رفع الحرج عن مرتكب بشيء
 إن كان ابتداء يستوى فيه إرادته مثبتا ومنفيا في إثبات الإباحة وتسوية طرفي
 الوجود والعدم كما تقول لصاحبك لا حرج في أن تذهب أو لا حرج في أن
 لا تذهب ، وإن كان نفي الحرج عن التارك بعد ما دل أول الكلام على الوجوب
 كان هذا النفي رفعا للوجوب الثابت من قبل كقولك للغلام وقد أمرته بالرواح
 قبل ذلك : ولا عليك أن لا تروح فإنك رفعت بقولك هذا ما كنت أوجبته عليه
 وأما إذا قلت له ها هنا لا عليك أن^(١) تروح فإنه لا يفيد الإباحة وتسوية الرواح
 وعدمه ولا رفع الوجوب الثابت قبل بل المنظور حينئذ ما خالج في قلب الغلام
 من كراهية الرواح لمعارض ثمة ، وهذا هو المراد بالآية فإن الانصار وغيرهم
 ممن كان يهل لمناة كانوا لا يطوفون بالصفاء والمروة وغيرهم ممن ليس كذلك
 كانوا يطوفون بهما فلما جاء الإسلام تخرج كلا الفريقين أن يأتي ما هو من رسم الجاهلية
 وعادة المشركين فرفع الله تعالى ذلك الحرج الخالج في قلوب أولئك بقوله : لاجتراح
 عليه أن يطوف بهما ، فلا يضر ذلك بالواجب الثابت قبله ، نعم لو قيل ها هنا لاجتراح
 عليه أن لا يطوف بينهما لافاد رفع ذلك الوجوب كما قالت عائشة لو كانت كما
 أولتها عليه كانت لاجتراح عليه أن لا يطوف بهما ، ثم إن المذكور في كلام عائشة
 تخرج لإحدى الفرقتين ، وذكر أبو بكر آخرهما ولا ضير فيه فإن في كلام عائشة

من رواية مسلم والترمذي وغيرهما في حديث الباب بلفظ قال عروة : فقلت
 لعائشة ما أبالي أن لا أطوف بين الصفاء والمروة قال الله : فلا جناح عليه أن
 يطوف بهما ، فقالت يا ابن أخي ألا ترى أنه يقول : إن الصفاء والمروة من شعائر الله . ١٢ .

(١) وهذا مثل ما تقدم في كلام العيني بمثال صلاة الظهر ١٢ .

اختصاراً ولعلمها لم^(١) تذكرهما لحصول المقصود، وهو تفهيم الآية بذكر إحداهما أيضاً فلا حاجة إلى الاستقصاء .

(١) ويستنبط ذلك بما قال السندى : قوله نزلت في الفريقين كليهما ولعل مثل هذا يكون وجهاً للتوفيق بين هذه الرواية عن عائشة وبين رواية أخرى عنها ذكر فيها السبب بوجه آخر ، وكذا بين هذه الرواية وبين ما سيجىء من حديث أنس والحاصل تخرج طوائف من السعى بين الصفا والمروة لأسباب متعددة فنزلت الآية في الكل ، وما أشار إليه السندى من حديث أنس أخرجه البخارى في باب ما جاء في السعى بين الصفا والمروة ، وقال السيوطى في الدر : أخرج البخارى والترمذى والبيهقى وغيرهم عن أنس أنه سئل عن الصفا والمروة قال : كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية فلما جاء الإسلام أمسكنا عنهما فأ نزل الله : إن الصفا والمروة من شعائر الله ، وأخرج الحاكم وصححه عن ابن مردويه عن عائشة قالت نزلت هذه الآية في الأنصار كانوا في الجاهلية إذا أحرموا لا يحمل لهم أن يعافوا بين الصفا والمروة ، فلما قدمنا ذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأ نزل الله : إن الصفا والمروة من شعائر الله ، وغير ذلك من الروايات والآثار الواردة في تفسير الآية بسطها السيوطى في الدر ، وما قال الشيخ قدس سره من قوله : لعلها لم تذكرهما ، وأشار إليه السندى بقوله : ورواية أخرى عنها لعلهما أشار إلى ما في الأوجز برواية مسلم من طريق أبى معاوية عن هشام عن أبيه عنهما بلفظ : إنما كان ذلك لأن الأنصار كانوا يهلون في الجاهلية لصنمين على شط البحر يقال لهما أساف وناثلة فيطوفون بين الصفا والمروة ثم يحلون فلما جاء الإسلام كرهوا أن يطوفوا بينهما الذى كانوا يصنعون في الجاهلية الحديث ، فهذه الرواية تدل على الفريق الآخر لكنها وإن كانت رواية مسلم إلا أنهم تكلموا عليها كإسقاط في الأوجز ، وبسط فيه أيضاً الكلام على حديث الباب فارجع إليه لو شئت ، ثم ترجم الإمام البخارى على

قوله : (تنطلقون بحجة وعمره وأنطلق بحج) فيه تصريح بأنها كانت (١)

حديث الباب باب وجوب الصفا والمروة وهذا هو مذهب الجمهور ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز من أنه اختلف فيه أهل العلم على ثلاثة أقوال : أحدها أنه ركن لا يصلح الحج إلا به وهو قول ابن عمر وعائشة وجابر ، وبه قال الشافعي ومالك في المشهور وأحمد في أصح الروايتين عنه ، والقول الثاني أنه واجب يجبر بدم ، وبه قال الثوري وأبو حنيفة ومالك في العتية ، والثالث أنه سنة ومستحب وهو قول ابن عباس وابن سيرين وعطاء وأحمد في رواية ، وقال الحافظ في الفتح بعد ما حكى الأقوال الثلاثة المذكورة : واختلف عن أحمد كذه الأقوال الثلاثة ، وأغرب ابن العربي لحكى الإجماع على أن السعى ركن في العمرة وإنما الاختلاف في الحج ، واختار القاضي من الحنابلة وجوبه وانجباره بالدم ، قال ابن قدامة هو أقرب إلى الحق ، إلى آخر ما يسط في الأوجز من أقوال العلماء ودلائل كل قول والأجوبة عنها ١٢ .

(١) اعلم أولاً أن الروايات قد اختلفت في إحرام عائشة رضي الله تعالى عنها وكيفية حجها ولذلك اختلفت الأئمة في ذلك كما بسط ذلك في الأوجز ، وفيه قال الشيخ ابن القيم في الهدى تنازع العلماء في قصة عائشة هل كانت متمتعة أو مفردة فإذا كانت متمتعة فهل رفضت عمرتها وانتقلت إلى الأفراد أو أدخلت عليها الحج وصارت قارنة ، وهل العمرة التي أتت بها من التمتع كانت واجبة أم لا ؟ ، واختلف الفقهاء في مسألة مبنية على قصة عائشة وهي أن المرأة إذا أحرمت بالعمرة فحاضت ولم يمكنها الطواف قبل التعريف فهل ترفض الإحرام بالعمرة وتهل بالحج مفرداً أو تدخل الحج على العمرة وتصير قارنة فقال بالقول الأول فقهاء الكوفية منهم أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله ، والثاني فقهاء الحجاز منهم الشافعي ومالك رحمهما الله ، وهو مذهب أهل الحديث كالإمام أحمد وأتباعه اهـ .

مفردة في حجها^(١) وأن عمرتها التي قد أتت بإحرامها كانت قضاء^(٢) عليها لرفضها

وبسط في الأوجز الكلام على روايات إحرام عائشة رضى الله عنها وفيه قال الشيخ ابن القيم : فالصواب الذى لا معدل عنه أنها كانت معتمرة ابتداء كما قال به الجمهور مع الاختلاف بينهم أنها فسخت العمرة أو قرنتها مع الحج اهـ ، قلت : وبالأول قالت الحنفية ، وبالقول الثانى قالت الأئمة الثلاثة ، وهذا الاختلاف مبنى على اختلاف آخر وهو أن القارن يأتى بأفعال العمرة مستقلاً وبأفعال الحج مستقلاً عند الحنفية فلما لم يتمكن لعائشة رضى الله تعالى عنها أداء أفعال العمرة قبل وقت الحج لا بد لها أن تدع العمرة وتستأنف الإحرام بالحج ، وأما الأئمة الثلاثة فقالوا : تدخل أفعال العمرة في أفعال الحج ، فلما لم يمكن لها أداء أفعال العمرة قبل الحج فكان لها أن تحزم بالحج مع بقاء إحرام العمرة لتدخل أفعال العمرة في أفعال الحج ، واستدل الحنفية على قولهم إن عائشة رضى الله تعالى عنها تركت العمرة بوجوه كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم : دعى عمرتك ، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم امتشطى وانقضى رأسك ولا يجوز للمحرم أن يمتشط رأسه خشية نقض الشعر ، قال السندى : قوله انقضى رأسك ، لعل المراد بذلك الاغتسال لإحرام الحج كما وقع التصريح بذلك في رواية جابر اهـ . ومنها قوله صلى الله عليه وسلم هذه عمرتك مكان عمرتك ، ومنها قولها رضى الله تعالى عنها اعتمرتم ولم أعتمر ، ومنها قولها رضى الله عنها أتطلقون بحج وعمرة وأنطلق بحج ، ولفظ أحمد كما في الفتح وأرجع بحجة ليس معها عمرة الحديث ، فهلا أجابها النبي صلى الله عليه وسلم أنا أيضاً مثلك يا عائشة ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة التى تدل على أنها رفضت عمرتها وبسطت الروايات فى الأوجز ١٢ .

(١) أى فى الإحرام الذى أحرمت بعد رفض عمرتها ١٢ .

(٢) وهذا نص رواية البخارى المتقدمة فى باب طواف القارن عن عروة عن

ليأياها فلو كانت قارئة في حجتها لكانت أحرزت عمرة مع حجتها كما أحرزها النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن لقولها هذا معنى ، والحاصل أنها أحرمت من الميقات لعمرتها ثم أحرمت لحجتها ثانيا حين رفضت العمرة ، وقد صرح في الروايات بأنها مشطت ، ولا امتشاط في الإحرام ، وأيضا فإنه صلى الله عليه وسلم قال لها حين ذاك كوني في حجك (١) فعسى الله أن يرزقكها ، ولو كانت هي في إحرامها وفي حجتها قارئة لم يكن أقوله عسى معنى ، لأن كلمة عسى لا تستعمل إلا فيما هو متوقع الوجود وعلى شرف الوقوع ، مع أن حجتها موجودة على رأيكم

عائشة بلفظ : فلما قضينا حجنا أرسلني مع عبد الرحمن إلى التنعيم فاعتمرت فقال هذه مكان عمرتك الحديث ، وفي المشكاة برواية الشيخين عن عائشة في قصة حجة الوداع : فلم أزل حائضا حتى كان يوم عرفة ولم أهمل إلا بعمرة فأمرني النبي صلى الله عليه وسلم أن أنقص رأسي وأمتشط وأهل بالحج وأترك العمرة ففعلت حتى قضيت حجتي بعث معي عبد الرحمن بن أبي بكر وأمرني أن أعتمر مكان عمرتي من التنعيم الحديث ، وفي جمع الفوائد : فلما كانت ليلة الحصة قلت : يا رسول الله أيرجع الناس بحجة وعمرة وأرجع بحجة؟ فأمر عبد الرحمن فأردفني على جملة حتى جئنا التنعيم فأهللنا منها بعمرة جزاء لعمرة الناس ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة في الباب تدل على أن عمرتها رضى الله عنها من التنعيم كانت مكان عمرتها التي رفضتها ١٢ .

(١) كما تقدم في باب قول الله عز وجل الحج أشهر معلومات ، بلفظ قلت : لا أصلي؟ قال : فلا يضرك إنما أنت امرأة من بنات آدم كتب الله عليك ما كتب عليهن فكوني في حجك فعسى الله أن يرزقكها ، قال السندی قوله : فكوني في حجك ظاهره أنها كانت حاجة على خلاف الرواية السابقة أنها كانت معتمرة ، ويمكن التوفيق بأن يقال : المراد كوني فيما هو المقصود بالخروج من الحج

ومعنى قوله كوفي في حجك، أى في انتظاره ورجائه ولا تياسى منه، ولا يبعد أن يكون الأمر بتجديد الإحرام ولو بعد زمان، فإن الأمر لا يقتضى الفور، فإنها لما خرجت من إحرامها السابق للعمرة أمرها أن تحرم بعد قريب، ولو أياماً لحجتها، وهذا الاحتجاج مبنى على أن يكون الضمير^(١) راجعاً إلى الحجة، فأما إن كانت راجعة إلى العمرة لا الحجة كما هو الظاهر من سوق العبارة فلا حجة لهم فيه، فلا استدلال للشافعية في روايات عائشة رضى الله عنها التي ذكرت فيها حجتها على ما ادعوه من أنها كانت قارئة ومع ذلك^(٢) فقد طافت لحجتها وعمرتها طوافاً واحداً. وذلك لأنها لم تكن قارئة لانتهاه إحرامها الأول بحجتها، وأن العمرة التي أعمرها عبد الرحمن من التمتع كانت قضاء من المرفوضة، وأن الدم

بنقض إحرام العمرة وتجديد للحج والله أعلم اهـ، وقال الحافظ: قوله صلى الله عليه وسلم: كوفي في حجك ظاهره أنه صلى الله عليه وسلم أمرها أن تجعل عمرتها حجاً، ولهذا قالت يرجع الناس بحج وعمرة وأرجع بحج فأعمرها لأجل ذلك من التمتع. وقال مالك: ليس العمل على حديث عروة قديماً ولا حديثاً، قال ابن عبد البر: يريد ليس عليه العمل في رفض العمرة وجعلها حجاً بخلاف جعل الحج عمرة فإنه وقع للصحابة واختلف في جوازه من بعدهم ١٢٥١.

(١) أى الضمير المنصوب في قوله يرزقها إلى العمرة أرجعها عامة الشراح وهو الظاهر، وهو أيضاً كالنص على رفض العمرة فإنها رضى الله عنها لو كانت قارئة فلا معنى لقوله عسى الخ فلا استدلال فيه للشافعية بل هو من الحج لأحنفية على رفض العمرة ١٢.

(٢) كذا في الأصل ولعله رضى الله عنه أشار بذلك إلى ما روى عنها في باب طواف القارن أما الذين جمعوا بين الحج والعمرة طوافاً واحداً اهـ. وعائشة رضى الله عنها كانت عندم جماعة بين الحج والعمرة. ورد عليه الشيخ

الذى أراه النبي صلى الله عليه وسلم كان (١) دم رفض لادم قران ، فافهم فإن فيه مجال مقال والنظر في الروايات قاطعة للجدال .

قدس سره بقوله : وذلك لأنها لم تكن قارئة ، وأما ما ورد في الرواية من قوله صلى الله عليه وسلم : «طوافك بالبيت وبين الصفا والمروة يكتفيك لحجتك وعمرتك» ، فقد أجاب عنه شيخى ومرشدى قدس سره في البذل وما قالت الحنفية في توجيه ذلك من سهوه صلى الله عليه وسلم يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم : «أوما طفت لىالى قدمنا مكة؟ قالت : لا ، الحديث أخرجه الشيخان ، وتقدم في البخارى في باب التمتع والإقران الخ ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم ذبح عن اعتمر من نسائه بقرة بينهن كما أخرجه أبو داود في باب هدى البقر عن أبى هريرة وذبح أيضا عن عائشة بقرة كما أخرجه مسلم عن جابر ، وبهاتين الروايتين يندفع الإشكال المعروف أن الأزواج كن تسعا فكيف ذبح عنهن النبي صلى الله عليه وسلم بقرة واحدة ؟ فالأوجه عندى أن النبي صلى الله عليه وسلم ذبح عن عائشة رضى الله تعالى عنها بقرة واحدة ، كما هو مؤدى رواية مسلم وعن سائر أزواجه بقرة كما هو مؤدى رواية أبى داود ولم تدخل فيهن عائشة رضى الله عنها لأن لفظ أبى داود عن اعتمر من نسائه يأتى دخول عائشة فيهن لأنها كانت مفردة ، نعم بقى شيء وهو أن بعد خروج عائشة أيضا بقيت ثمانية ، فلا يبعد عندى أنه صلى الله عليه وسلم أشرك سودة في بقرة عائشة لإعطائها نوبتها إياها ، وعلى هذا لا تبقى حاجة إلى حكم الشنوذ على حديث عائشة كما فعله الحافظ إذ قال : روى النسائي عن أبى هريرة قال : ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اعتمر من نسائه بقرة بينهن صححه الحاكيم ، وأما ما رواه عمار الدهنى بسنده عن عائشة قالت : ذبح عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حجنا بقرة بقرة

أخرجه النسائي أيضاً فهو شاذ ، ا هـ . فلو حمل ذلك الحديث على البقرتين بقرة
عن اعتمر وبقرة عن عائشة فلا شذوذ ولا تعارض ، وقد مال أبو محمد بن
حزم إلى أن عائشة لم تكن معهن في ذلك فقد قال ابن القيم : في قصة نحر البقرة
عنهن وهن تسع لإشكال وهو إجزاء البقرة عن أكثر من سبعة ، وأجاب أبو محمد
ابن حزم عنه بجواب على أصله وهو أن عائشة لم تكن معهن في ذلك فإنها
كانت قارئة وهن متمتعات ، وعنده لا هدى على القارن ، ثم تعقب عليه ابن
القيم بقوله : هذا مسلك فاسد انفرد به عن الناس والذي عليه الصحابة
والتابعون ومن بعدهم أن القارن يلزمه الهدى كما يلزم المتمتع ، ا هـ . قلت :
أما كون عائشة رضى الله تعالى عنها قارئة فهو مبنى على مسلكتهم كما تقدم ذلك
مفصلاً ثم أجاب ابن القيم عن أصل الإشكال ، وهو كونهن أكثر من سبعة
بكلام طويل حاصله أن أحاديث اشتراك السبعة أكثر وأصح ، وبسط الزرقاني
في شرح المواهب الكلام على هذه الروايات ورجح رواية النسائي عن عائشة
فالت : ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عنا يوم حجنا بقرة بقرة ، وتعقب
على حكم الحافظ عليها بالشذوذ بقوله : ولا شذوذ فيه فإن عماراً الدهنى - بضم
المهملة وإسكان الهاء - ثقة من رجال مسلم والأربعة ، فزيادته مقبولة فإنه حفظ
مالم يحفظه غيره وزيادته ليست مخالفة لغيره ، فإن رواية معمر ما ذبح إلا بقرة
أريد به الجنس أى لا يغير ولا غنم حتى لا تخالف الرواية الصريحة أن عن
كل واحدة بقرة ، ومن شرط الشذوذ أن يتعذر الجمع وقد أمكن . فلا تأييد فيها
لرواية يونس التى حكم القاضى إسماعيل بشذوذها لأنه انفرد بقوله : واحدة
إلى آخر ما ذكر من الكلام ، وحاصله أنه مال إلى أنه صلى الله عليه وسلم ذبح
عن كل واحدة من نسائه بقرة ١٢ .

قوله : (انظر حيث^(١) يصلى أمرؤك فصل) ولعله اكتفى ببيان ذلك ولم يذكر له موضع صلاته صلى الله عليه وسلم كما فعله في الآخر * حيث^(٢) بين له أولا موضع صلاته ليتمكن له تحرى الأولى والأفضل، ثم ذكر له أن المخالفة غير مأمورة بها. اعلم من حال السائل أنه لو علم موضع الصلاة لا يمنعه عن الصلاة

(١) هذا القول بتمامه مكتوب في الأصل بخط والدى المرحوم نور الله مرقدہ لكن ضبب عليه بالخطوط على سائر القول ولا أدري هل محاه الشيخ من أصله أو كانت الخطوط مخطوطة من قبل لعارض فكتب عليها الشيخ كلامه هذا؟ ولا وجه عندي لمحوه، فالتقرير لطيف وما أفاده وجهه وواضح فأبقينه في الأصل حملا للخطوط على العارض ١٢ .

(٢) وحمله الحافظ في الفتح على الاختصار إذ قال : هذا فيه اختصار يوضحه رواية سفيان ، وذلك أنه في رواية سفيان بين له المكان الذي صلى فيه النبي صلى الله عليه وسلم الظهر يوم التروية وهو منى كما تقدم ، ثم خشي عليه أن يحرص على ذلك فينسب إلى المخالفة أو تفوته الصلاة مع الجماعة فقال له : صل مع الأمراء حيث يصلون ، وفيه إشعار بأن الأمراء إذ ذاك كانوا لا يواظبون على صلاة الظهر ذلك اليوم بمكان معين فأشار أنس إلى أن الذي يفعلونه جائز ، وإن كان الاتباع أفضل ، ولما خلت رواية أنى بكر بن عياش عن القدر المرفوع وقع في بعض الطرق عنه وهم ، فرواه الإسماعيلي بلفظ أنى صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر هذا اليوم ؟ قال صلى حيث يصلى أمرؤك . قال الإسماعيلي : قوله صلى غلط ، قال الحافظ : يحتمل أن يكون صل بصيغة الأمر ، كغيرها من الروايات فأشبع الناسخ اللام فكتب بعدها ياء فقرأ الراوى

فيه نهى ناه ولو لزم فيه حلاف للأمر أو لغيره أو لأنه إذا علم فإنه يرشد إليه غيره فيؤول الأمر إلى مامنه الفرار ، وذلك لأن العوام يجعلون السنن والآداب كالفرائض والواجبات في التأكد ولزوم العمل بها ، ولا يبالون بما يلزم فيه من مفسد هي أكثر جرما من الأجر الذي كان فيه ، وفيه دلالة على أن كثيراً من

بفتح اللام ، وأغرب الحميدى في جمعه فحذف لفظ فصل من آخر رواية أبى بكر ابن عياش فصار ظاهره أن أنسا أخبر أنه صلى حيث يصلى الأمراء وليس كذلك ، فهذا بعينه الذى أطلق الإسماعيل أنه غلط اه . قال الكرماني : في الحديث إشارة إلى متابعة الأمراء والاحتراز عن مخالفة الجماعة ، وأن ذلك ليس بنفسك واجب عليه اه . وقال الحافظ : في الحديث أن السنة أن يصلى الحاج الظهر يوم التروية بمعنى وهو قول الجمهور . وروى الثورى في جامعه عن عمرو بن دينار قال : رأيت ابن الزبير صلى الظهر يوم التروية بمكة ، وقد تقدمت رواية القاسم عنه أن السنة أن يصليها بمعنى ، فلعله فعل ما فعله عمرو عنه لضرورة أو لبيان الجواز ، قال ابن المنذر : في حديث ابن الزبير إن من السنة أن يصلى الإمام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح بمعنى ، قال به علماء الأمصار ، قال : ولا أحفظ عن أحد من أهل العلم أنه أوجب على من تخلف عن منى ليلة التاسع شيئا . ثم روى عن عائشة أنها لم تخرج من مكة يوم التروية حتى دخل الليل وذهب ثلثه ، قال ابن المنذر : والخروج إلى منى في كل وقت مباح إلا أن الحسن وعطاء قالا : لا بأس أن يتقدم الحاج إلى منى قبل يوم التروية بيوم أو يومين وكرهه مالك وكره الإقامة يوم التروية بمكة حتى يمسي إلا إن أدركه وقت الجمعة فعليه أن يصليها قبل أن يخرج اه . وقال العيني : ذكر أبو سعيد النيسابورى في كتاب شرف المصطفى أن خروجه صلى الله عليه وسلم يوم التروية كان ضحى ، وفي سيرة ملا أنه صلى الله عليه وسلم

الأمور المسنونة أو المستحبة لا بأس^(١) بتركها إذا خيفت في الإتيان بها فتنه

خرج إلى منى بعد ما زاغت الشمس ، وفي شرح الموطأ للقرطبي خرج صلى الله عليه وسلم إلى منى عشية يوم التروية ، وقال النووي : يكون خروجهم بعد صلاة الصبح بمكة حيث يصلون الظهر في أول وقتها ، هذا هو الصحيح المشهور من نصوص الشافعي ، وفيه قول ضعيف أنهم يصلون الظهر بمكة ثم يخرجون ، وفي حديث جابر الطويل عند مسلم : فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى وركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، الحديث ، وروى أبو داود والترمذي وأحمد والحاكم من حديث ابن عباس قال : صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر يوم التروية ، والفجر يوم عرفة بمنى ، ولأحمد من حديثه صلى النبي صلى الله عليه وسلم بمنى خمس صلوات ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها العيني ثم قال : قال المهلب الناس في سعة من هذا يخرجون متى أحبوا ويصلون حيث أمكنهم ، ولذلك قال أنس : صل حين يصل أمراؤك ، والمستحب في ذلك ما فعله الشارع ، وهو قول مالك والثوري وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وإسحق ، وكذلك المبيت عن منى ليلة عرفة ليس فيه حرج إذا وافى عرفة ذلك الوقت الذي يخبر وليس فيه جبر كما يجبر ترك المبيت بها بعد الوقوف أيام رمي الجمار وبه قال مالك وأبو حنيفة والشافعي اهـ . قلت : وبسط الكلام على المسألة في الأوجز ، وحكى فيه عن الموفق بعد قول الأئمة الأربعة ، ولا تعلم فيه مخالفا ، وليس ذلك واجبا في قولهم جميعا ، قال ابن المنذر : لا أحفظ عن غيرهم خلافهم وذكر فيه الاختلاف فيما إذا صادف يوم التروية يوم الجمعة ١٢ .

(١) وقد تقدم في كتاب العلم باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس فيقموا في أشد منه ، وذكر فيه الإمام البخاري حديث عائشة

في دين أودنيا ، وذلك لأن (١) الفتن الدنيوية تكون منجرة إلى نقص في الأمور الدينية بالآخرة حتى الفرائض والواجبات .

(باب الصلاة بمنى (٢))

ترك النبي صلى الله عليه وسلم بناء الكعبة لكونهم حديثوا عهد بكفر، وذكر فيه الشيخ قدس سره أنه أن يترك بعض المستحبات والسنن إذا خاف فتنة ١٢ .
(١) وهو مشاهد كثير حتى ينجر إلى الكفر أيضا والعياذ بالله ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «بادروا بالأعمال فتنا كقطع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمنا ويمسى كافرا ، ويمسى مؤمنا ويصبح كافرا ، يبيع دينه بعرض من الدنيا» كذا في المشكاة برواية مسلم عن أبي هريرة ، وغير ذلك من روايات الفتن وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : «إن السعيد لمن جنب الفتن ، إن السعيد لمن جنب الفتن ، إن السعيد لمن جنب الفتن ، الحديث رواه أبو داود ١٤ .

(٢) اعلم أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم بهذه الترجمة لمظنها في موضعين : الأول في كتاب الصلاة في أبواب التقصير ، والثاني ههنا في كتاب الحج ، وذلك عندي للإشارة إلى اختلاف العلماء في أن التقصر بمنى هل كان للسفر كما قال به الجمهور أو كان لنفسك كما قال به بعض السلف ؟ وحكى ذلك عن الإمام مالك أيضا ، قال الحافظ في أبواب التقصير : قوله : باب صلاة بمنى في أيام الرمي ولم يذكر المصنف حكم المسئلة بقوة الخلاف فيها . وخص من بالذكر . لأنها المحل الذي وقع فيها ذلك قديما . وجنب السيف في منى . وخص من بالذكر . لأنها المحل الذي وقع فيها ذلك قديما . وجنب السيف في منى . وقال البيهقي في حاله : اتفق العلماء على أن الحج تقدم مكة . وخص الصلاة بمنى . وخص من بالذكر . لأنها المحل الذي وقع فيها ذلك قديما . وجنب السيف في منى .

أشار بذلك إلى أنه لا يتم المسافر إذا لم يعزم الإقامة خمس عشرة يوما ،

مالك يتم بمكة ويقصر بمنى . وكذلك أهل منى يتمون بمنى ويقصرون بمكة وعرفات ،
ومن روى عنه أن المكى يقصر بمنى : ابن عمر وسالم وقاسم وطاوس ، وبه قال
الأوزاعي وإسحاق وقالوا : إن القصر سنة الموضع ، وإنما يتم بمنى وعرفات من
كان مقبلا فيهما ، وقال أكثر أهل العلم منهم الثوري والكوفيون وأبو حنيفة وأصحابه
والشافعي وأحمد : لا يقصر الصلاة أهل مكة بمنى وعرفات لا تنفاء مسافة القصر ،
وقال الطحاوى : ليس الحج موقفاً للقصر ، لأن أهل منى وعرفات إذا كانوا
حجاجاً أتموا ، وليس هو متعلقاً بالموضع ، وإنما هو متعلق بالسفر ، اه مختصراً ،
قلت : ما حكوا من مذهب الإمام مالك رضى الله تعالى عنه أن القصر عنده
بمنى للنسك ، هكذا حكى عنه غير واحد من نقلة المذاهب ، ولا يصح هذا النقل عند
هذا العبد الضعيف كما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، والأوجه عندى أن
القصر عند الإمام مالك أيضاً للسفر كما صرح بذلك فى الموطأ إذ قال : الصلاة
يوم عرفة إنما هى ظهر ، ولكنها قصرت لأجل السفر ، فهذا نص عنه رضى الله تعالى
عنه إلا أنه رضى الله تعالى عنه عد الذهاب من مكة إلى منى ومنها إلى عرفة ومنها
راجعا إلى مزدلفة ثم إلى منى ثم إلى مكة سفرا واحدا للزومه بالإحرام ، ولذلك
لا يقصر أهل مكة بمكة وأهل منى بمنى عنده ، لأنهم مقيمون فى أوطانهم ، ولو كان
القصر للنسك لقصرن حجاج مكة ومنى فى أوطانهم . قال مالك فى الموطأ
فى أهل مكة : إنهم يصلون بمنى إذا حجوا ركعتين ركعتين حتى ينصرفوا إلى مكة ،
قال الباجى : يريد أنهم إذا حجوا انتضى ذلك بلوغا إلى عرفة ورجوعا إلى مكة ،
واحتسب فى هذا السفر بالذهاب والرجوع ، لأن من خرج من مكة إلى عرفة محرما
الحج فلا بد له من الرجوع إلى مكة بحكم الإحرام الذى دخل فيه ، لأنه لا يصح
أن يتم عمله الذى دخل فيه إلا بالرجوع إلى مكة ، وأما سائر الأسفار فإن نوى

وأما إتمام^(١) عثمان فكان لأنه كان يرى ما رآه عائشة من جواز القصر والإتمام للسافر وبهذا يرد ما أورد عليه عبد الله ، وأما ما أجاب به الحنفيون من^(٢) أن إتمامه كان لتأهله ثمة أو غير ذلك من الأجوبة فلا يناسبه رد عبد الله عليه لأنه لم يتم إلا لوجوب الإتمام إذا ، نعم يشكل عليه إتمام عبد الله اقتداء^(٣) بعثمان مع أن

فيه السير والمجيء فإنه لا يلزمه الرجوع ، فأخبر مالك أن الواجب على أهل مكة إذا خرجوا للحج أن يصلوا الركعتين حتى ينصرفوا إلى مكة اه مختصراً . وهذا كله نص على أن القصر عند مالك أيضا للسفر ، إلا أنه عد الخروج من مكة والرجوع إليها كله مسافة واحدة للإحرام ، ويدل على ذلك أيضا نصوص فروع المسالكية الآخر كما بسطت في الأوجز من الدردير والدسوقي وغيرهما ١٢ .

(١) اعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بمئتي ركعتين وأبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما ، وهكذا صلى عثمان رضي الله تعالى عنه بمئتي ركعتين شطرا إمارته ثم أتبعها بعد ذلك ، واختلف العلماء في سبب إتمامه على أقوال كثيرة بسطت في الأوجز ، وما أفاده الشيخ قدس سره من أنه كان يرى جواز القصر والإتمام أحد الأقاويل التي ذكرت في ذلك حكماء غير واحد من شراح الحديث ، ولا بعد في ذلك فإن المسألة خلافية ، ورأى جواز القصر والإتمام جماعة فلا بعد أن يكون مذهب عثمان كذلك ، لكنه يشكل عليه أن الأمر لو كان كذلك لما أنكروا عليه ، وما احتاج إلى التأويل كما ورد في الصحيحين عن الزهري قلت لعروة : ما بال عائشة تتم قال : تأولت كما تأول عثمان ، فإن الأمرين لو كانا جائزين لما احتاج إلى التأويل اللهم إلا أن يقال : إنهما كانا جائزين عند عثمان ، وكان القصر واجبا عند المنكرين عليه كما بسط في الأوجز ١٢ .

(٢) وقد بسطت الأجوبة مثلهذا الذي ذكره الشيخ في الأوجز ١٢ .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر مع أنهم عمدوا في الواجبات متابعة

الحق عنده القصر ، والجواب أنه كان يتم خلفه على أن تكون الركعتان نافلة وبناء النفل على الفريضة جائز لاسيما وفي ترك الإتمام (١) به مفسدة .

(باب التهجير بالرواح (٢) يوم عرفة) أى عدم التأخير فيه بعد الزوال

الإمام في المجتهد فيه ، وعرفه ابن عابدين بما كان مبني على دليل معتبر شرعا بحيث يسوغ للمجتهد بسببه مخالفة غيره اه ، على أن العمل بمذهب الغير جائز عند الضرورة كما في مسائل المفقود وغيرها ، والقصة عن الإمام أبي يوسف رحمه الله تعالى مروفة إذ اغتسل ليوم الجمعة وصلى بالناس إماما ببغداد ، فوجدوا في البئر الذي اغتسل من مائه فارة ميتة فأخبر بذلك ، فقال نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة ، كما حكاها صاحب السعاية عن التنازعانية وغيرها ، وأنت خير بأنه لا ضرورة أشد من موافقة أمير المؤمنين لما في مخالفته من المضرات الكثيرة ١٢ .

(١) كما أشار إليه ابن مسعود رضى الله تعالى عنه بنفسه ، وقد ذكر الحافظ برواية أبي داود أن ابن مسعود صلى أربعا فقبل له : عبت على عثمان ثم صليت أربعا فقال الخلاف شر . وفي رواية البيهقي : إني لأكره الخلاف . ولأحمد من حديث أبي ذر مثل الأول اه ، وفي المشكاة عن عباد بن الصامت رضى الله تعالى عنه قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنها ستكون بعدى أمراء يشغلهم أشياء عن الصلاة لوقتها حتى يذهب وقتها ، قال رجل : يا رسول الله أصلى معهم ، قال : نعم رواه أبو داود ، وعن قبيصة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يكون عليكم أمراء من بعدى يؤخرون الصلاة ، فهي لكم وهمى عليهم ، فصلوا معهم ما صلوا القبلة ، رواه أبو داود ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة التى تدل على أن متابعة الإمام لاسيما الإمام الأعظم ، لا بد منها لما في المخالفة من المفاسد التى لا تحصى ١٣ .

(٢) سكت الشراح قاطبة عن غرض الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه

قوله : (وكان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما) وكان ذلك اجتهدا منه ، ولا يجوز الجمع عندنا (١) إلا بشرائطه المذكورة في عمله ، ومنها الجماعة والإمام ، وذلك لأنه ثابت على خلاف القياس الثابت بالنص ، وهو

بالترجمة ، والأوجه عند هذا المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة مهمة شهيرة خلافية وهى وقت الوقوف بعرفة ، وأشار بالترجمة إلى مذهب الجمهور ، وهو أن مداه من وقت الزوال ، خلافا للإمام أحمد كما سيأتى ، واختلفوا في آخر وقته اختلافا كثيرا كما بسط في الأوجز من كلام شراح الحديث ونصوص فروع الأئمة ، وذكر فيه بعد ذلك كله قد عرفت من ذلك أنهم اختلفوا في فرض الوقت للوقوف على ثلاثة أقوال : الأول قول الإمام أحمد إنه من الفجر إلى الفجر كما في المغنى وغيره من فروع الحنابلة ، الثانى قول الإمام مالك إنه ليلة النحر من الغروب إلى الفجر كما في الدسوقي وغيره ، قال الدردير : الركن الرابع للحج حضور عرفة ساعة ليلة النحر وتدخل بالغروب وأما الوقوف نهارا فواجب ينجر بالدم ويدخل وقته بالزوال ، والثالث قول الإمامين أبى حنيفة والشافعى إنه من زوال عرفة إلى فجر النحر ، حتى حكى الإجماع على ذلك كما حكاه ابن حجر فى شرح مناسك النووى عن ابن المنذر وابن عبد البر ، قال الزرقانى : إنه مختار جمع من أصحابهم ، وفى نيل المآرب اختار الشيخ وغيره وحكى إجماعا من زوال يوم عرفة إلى طلوع فجر يوم النحر ، وهو مختار ابن العربى وابن عبد البر المالكيين اهـ . ملخصا من الأوجز . فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى وقت الوقوف ١٢ .

(١) اختلفوا فى كيفية الجمع بين الظهرين بعرفة قال الموفق : يصلّى الظهر والعصر يجمع بينهما ويقيم لكل صلاة إقامة ، وقال أبو نور يؤذن المؤذن إذا صعد الإمام المنبر فجلس ، فإذا فرغ المؤذن قام الإمام فخطب ، وقيل : يؤذن فى

قوله تعالى : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ، فيقتصر على مورد النص ، ولا يجوز تعديته إلى غيره حتى يجوز الجمع بينهما للمنفرد وغيره من ليس في حكم من ورد به النص .

آخر خطبة الإمام ، وحديث جابر يدل على أنه أذن بعد فراغ النبي صلى الله عليه وسلم من خطبته ، وكيفما فعل فحسن ، وقول الحرقى إن أذن فلا بأس كأنه ذهب إلى أنه مخير بين أن يؤذن للأولى أو لا يؤذن ، وكذا قال أحمد : لأن كلا مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأذان أولى ، وهو قول الشافعي وأصحاب الرأي ، وقال مالك : يؤذن لكل صلاة وانساع ما جاء في السنة أولى وهو مع ذلك موافق للقياس كما في سائر المجموعات والفوائت فإن فاتته مع الإمام صلى الله عليه وسلم رحله يعني أن المفرد يجمع كما يجمع مع الإمام ، وبه قال مالك والشافعي وإسحاق وصاحب أبي حنيفة ، وقال النخعي والثوري وأبو حنيفة لا يجمع إلا مع الإمام فإذا لم يكن إمام رجعنا إلى الأصل : ولنا أن ابن عمر كان إذا فاتته الجمع مع الإمام بمعرفة جمع بينهما منفردا ، ولأن كل جمع جاز مع الإمام جاز منفردا كالجمع بين العشائين بجمع ، وقولهم إنما جاز الجمع في الجماعة لا يصح لأنهم قد سلموا أن الإمام يجمع وإن كان منفردا ، اه مختصرا . وفي الهداية إذ زالت الشمس يصلي الإمام بالناس الظهر والعصر فيبدأ بالخطبة فيخطب خطبتين يفصل بينهما بجلسة كما في الجمعة ، هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال مالك : يخطب بعد الصلاة لأنها خطبة وعظ وتذكير ، فأشبهه خطبة العيد ، ولنا ما روينا في ظاهر المذهب إذا صعد الإمام المنبر فجلس أذن المؤذنون كما في الجمعة ، وعن أبي يوسف أنه يؤذن قبل خروج الإمام ، وعنه يؤذن بعد الخطبة ، والصحيح ما ذكرنا . ويقم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لأنه أوان الشروع في الصلاة ، ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر بأذان وإقامتين ما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم

صلاهما بأذان وإقامتين ولأن العصر يؤدي قبل وقته المعهود فيفرد بالإقامة إعلاما للناس فإن صلى بغير خطبة أجزأه لأن هذه الخطبة ليست بفريضة، ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته عند أبي حنيفة، وقالوا: يجمع بينهما المنفرد لأن جواز الجمع للحاجة إلى امتداد الوقوف، والمنفرد محتاج إليه، ولأبي حنيفة أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص، فلا يجوز تركه إلا فيما ورد الشرع به، وهو الجمع بالجماعة مع الإمام، ثم عند أبي حنيفة الإمام شرط في الصلاتين جميعاً، وقال زفر: في العصر خاصة لأنه هو المغير عن وقته، وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج شرط في الصلاتين، فالحلل إذا صلى الظهر مع الإمام ثم أحرم بالحج فصلى العصر لا يجوز عند الإمام ويجوز عند زفر، والحاصل أن جواز الجمع معلق بالإحرام في الصلاتين عند أبي يوسف ومحمد، وعند أبي حنيفة معلق بالإحرام والجماعة والإمام الأكبر، وهو قول زفر غير أنه يشترط هذه الشرائط في العصر خاصة، ولأبي حنيفة أن التقديم على خلاف القياس عرفت شرعيته فيما إذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الإمام في حالة الإحرام فيقتصر عليه اهـ، مختصراً وبزيادة من المحشى، وذكر شارح اللباب لجواز الجمع ست شرائط منها يختلف فيها ومنها متفق عليها: الأول تقديم الإحرام بالحج عليهما، فلو كان محرماً بالعمرة عند الظهر محرماً بالحج عند العصر لا يجوز الجمع عند أبي حنيفة خلافاً لهما. ولو كان محرماً بالعمرة عند الصلاتين لم يجز عند الكل، الثاني تقديم الظهر على العصر وهو من المتفق عليه فلو ظهر فساد الظهر لوجه يلزمه إعادتهما، الثالث الزمان وهو يوم عرفة بعد الزوال قبل دخول العصر وهو متفق عليه، وكذا الرابع: المكان وهو عرفة، الخامس الجماعة فيهما عند أبي حنيفة خلافاً لهما إذ قالاً يجمع بينهما المنفرد أيضاً، السادس الإمام الأعظم

قوله : (وهل يتبعون في ذلك إلا سنته) يعني بذلك أن ما قلته من لفظ السنة فإنما أريد بها سنة (١) النبي صلى الله عليه وسلم لأنها التي تتبع ، وأما سنة الخلفاء الراشدين فإنهما وإن كانت يطلق عليها لفظ السنة أيضا إلا أن المتبادر منه عند الإطلاق وعدم التقييد بالإضافة إلى غيره ، هي الأولى منهما .

أو نائبه فلو صلى بهم رجل بغير إذن الإمام وجمع بينهما لم يحز العصر عند أبي حنيفة . وجاز عندهما ، ولو صلى الظهر بجماعة لكن لا مع الإمام لم يحز تقديم العصر عنده خلافا لهما ، انتهى مختصرا ويتغير ١٢ .

(١) قال الحفاظ في شرح النخبة في بيان الرفع حكما : ومن الصيغ المحتملة قول الصحابي من السنة كذا فالأكثر على أن ذلك مرفوع ، ونقل ابن عبد البر فيه الاتفاق ، وفي نقل الاتفاق نظر فمن الشافعي في المسألة قولان ، وذهب إلى أنه غير مرفوع أبو بكر الصيرفي من الشافعية وأبو بكر الرازي من الحنفية وابن حزم من أهل الظاهر ، واحتجوا بأن السنة تتردد بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين غيره ، وأجيبوا بأن احتمال إرادة غير النبي صلى الله عليه وسلم بعيد ، وقد روى البخاري في صحيحه في حديث ابن شهاب فذكر حديث الباب وفي آخره : وهل يعنون بذلك إلا سنته قال : فنقل سالم وهو أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة وأحد الحفاظ من التابعين عن الصحابة ، أنهم إذا أطلقوا السنة لا يريدون بذلك إلا سنة النبي صلى الله عليه وسلم اهـ مختصرا . وقال النووي في التريب : قول الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ومن السنة كذا وما أشبهه ، كله مرفوع على الصحيح الذي قاله الجمهور ، قال السيوطي في التدريب قال ابن الصلاح : لأن مطلق ذلك ينصرف بظاهره إلى من له الأمر والنهي ومن يجب إتباع سنته وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم اهـ . وقال العيني : الصحابي إذا قال سنة فإنما يريد سنة النبي صلى الله عليه وسلم إما بقوله أو بفعل شاهده

قوله : (من التخلل بينكم) كلمة دينكم (١) ، بيان لمعنى خلاصكم على طريق الإجمال ، وحاصل المعنى وليس متعلقا بقوله من التخلل ، بل يتعلق بقوله أوضعوا

كذا قاله ابن التين ١٥٠ . وقال أيضاً فى حديث الباب : قال أبو عمر فى التقيص : هذا الحديث يدخل عندهم فى المسند لقوله : إن كنت تريد السنة فالمراد سنة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك إذا أطلقها غيره ما لم يصف إلى صاحبها كقولهم سنة العمرين وما أشبه ذلك ١٥٠ ، قال العيني : وفى هذه المسألة خلاف عند أهل الحديث والأصول والجمهور على ما قال ابن عبد البر ، وهى طريقة البخارى ومسلم ويقويه قول سالم ، وهل تتبعون فى ذلك إلا سنته ١٥٠ ، وهكذا قال الحافظ فى الفتح ١٢٠ .

(١) من عادة الإمام البخارى المعروفة المطردة أنه إذا جاء فى الحديث لفظ غريب ويقع مثله فى القرآن ينتقل ذهنه الثاقب إلى الآية كما تقدم دأبه هذا فى المقدمة فى خصائص البخارى ، وهذا من جملة ما فانه لما ورد فى الحديث لفظ الإيضاع انتقل ذهنه إلى قوله تعالى فى سورة برادة : لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خيبالا ولا وضعوا خلاصكم ييغونكم الفتنة ، وفسر قوله خلاصكم بقوله بينكم ، وقوله من التخلل جملة معترضة بين المفسر والتفسير ، ولأجل مناسبة الخلال أشار إلى الآية الأخرى التى فى سورة الكهف وهى قوله تعالى : ولجونا خلاصها نهرا ، الآية وفسر قوله خلاصها بقوله بينهما ، قال الحافظ : قوله أوضعوا أسرعوا ، من كلام المصنف ، وهو قول أبى عبيدة فى المجاز ، وقوله خلاصكم الخ أيضا من قول أبى عبيدة ولفظه : لا وضعوا أى لا أسرعوا خلاصكم أى بينكم وأصله من التخلل ، وقال غيره : وليسعوا بينكم بالخيمة ، وقوله فجرونا الخ هو قول أبى عبيدة أيضا ، ولفظه فجرونا خلاصها أى وسطهما وبينهما وإنما ذكر البخارى هذا التفسير لمناسبة أوضعوا لفظ الإيضاع . ولما كان متعلقا بوضعوا الخلال ذكر تفسيره تكثيرا للفائدة ١٢٥١ .

قوله : (فيقفون عند المشعر الحرام) [يياض في الأصل ^(١)]

(١) يياض في الأصل قريب من سطين، وكتب في تقرير مولانا محمد حسن المسكي: قوله فيقفون أى للتبرك لا للوقوف الواجب الذى يكون بعد الفجر فإنه ساقط من الضعفة، أعلم أن الواجب في المزدلفة المبيت بها، ثم الوقوف عليها بعد الفجر، والمزدلفة كلها موقف، إلا أن الوقوف عند المشعر الحرام الذى هو موقف الإمام مستحب، فالضعفة قد سقط عنهم المبيت وكذا الوقوف الواجب أما وقوفهم في جوف الليل عند المشعر الحرام كما في هذا الحديث فهو مجرد التبرك، انتهى، أعلم أن هنا مسألتين: إحداهما المبيت بمزدلفة ليلة النحر، والثانية الوقوف بها عند صلاة الفجر وطالما تشبه إحداهما بالأخرى على نفقة المذاهب كما نقلت أقوالهم المختلفة في الأوجز، وحاصل ما فيه أن الظاهرية قالوا بركنية الوقوف، فقد أثبت ابن حزم بطلان حج من لم يدرك مع الإمام صلاة الصبح بمزدلفة من الرجال، وأما الأئمة الأربعة ومن تبعهم فالصحيح من مسالكهم أن المبيت إلى ما بعد النصف الأول واجب عند الشافعى على المعتمد وأحمد، وهذا لمن أدركه قبل النصف، وإلا فالحضور ساعة في النصف الأخير كاف، وعند مالك النزول بقدر حط الرحال واجب في أى وقت من الليل كان، وعند الحنفية المبيت سنة مؤكدة وهو قول للشافعى، وهو ركن عند السبكي وابن المنذر وابن خزيمة وأبى عبد الرحمن من الشافعية، وأما الوقوف بعد الفجر فواجب عند الحنفية، وسنة عند الأئمة الثلاثة. وفرض عند ابن الماجشون وابن العربي من المالكية انتهى ما خصا من الأوجز. وإذا عرفت ذلك فتقديم الضعفة والنساء جائز إجماعا، كما بسط في الأوجز، قال الموفق: لا بأس بتقديم الضعفة والنساء. وبه قال الثورى والشافعى وأصحاب الرأى ولا نعلم فيه مخالفا، ولأن فيه رفقا بهم ورفعا لمشقة الزحام عنهم واقتداء بفعل نبيهم صلى الله عليه وسلم

قوله : (يا بني هل غاب القمر ؟) إنما كانت تسأله عن أفول القمر لأن أفول القمر في تلك الليالي على قرب ^(١) من السحر ، وهذا يدل على أنها تجرت طلوع الفجر ولم ترم قبله وهو ^(٢) المذهب عندنا

قال النووي في مناسكه : إن ترك المبيت ليلة المزدلفة جبرها بدم ، ومن تركه لعذر فلا شيء عليه ، والعذر أقسام ، ثم بسطها ، وقال الدردير : رخص ندبا تقديم الضعفة من النساء والصبيان إلى من فيذهبون ليلا للبيات بمنى ، قال الدسوقي : أى بعد نزولهم بالمزدلفة بقدر حط الرجال وإن لم ينزل فالدم . ولا فرق في ذلك بين الضعفاء وغيرهم ، وفي شرح الباب : البيوتة بها سنة مؤكدة إلى الفجر والوقوف بعد الفجر واجب ، ولو ترك الوقوف فعليه دم لتركه الواجب إلا إذا كان لعلة من كبر أو صغر أو يكون امرأه تخاف الزحام فلا شيء عليه اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ (١) قال الحافظان ابن حجر والعيني : ومغيب القمر تلك الليلة يقع عند أوائل الثلث الأخير ١٣

(٢) اختلف في وقت الرمي في هذا اليوم أى يوم النحر بداية ونهاية كما بسط في الأوجز وغلط بعض نقلة المذاهب في بيان المذاهب ههنا أيضاً قال الموفق : ولرمي هذه الحجرة وقتان وقت فضيلة ووقت إجزاء ، أما وقت الفضيلة فبعد طلوع الشمس قال ابن عبد البر : أجمع علماء المسلمين على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما رماها ضحى ذلك اليوم ، وقال ابن عباس رضى الله عنه : قدمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أغيلة بنى عبد المطلب الحديث وفيه : لا ترموا الحجرة حتى تطلع الشمس ، رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه ، والرمي بعد طلوع الشمس يجزىء بالإجماع وكان أولى ، وأما وقت الجواز فأوله نصف الليل من ليلة النحر وبذلك قال الشافعى ، وعن أحمد يجزىء بعد الفجر قبل طلوع الشمس وهو قول مالك وأصحاب الرأى وإسحق ، وقال الثورى

ولعلمها رمت في أول^(١) ما انشق الفجر ، ولذلك قال عبد الله : قد غلشنا^(٢) ثم إن رميها هذا^(*) إنما كان لرخسته صلى الله عليه وسلم وإلا فالأفضل هو الرمي^(٣) بعد الفجر .

والنخعي لا يرميها إلا بعد طلوع الشمس إلى آخر ما بسط في الأوجز ١٢ .
(١) هذا هو الظاهر والغلس يطلق بمقابل الإسفار ١٢

(٢) وفي الأوجز عن مولاة لأسماء قالت قلت لها لقد جئنا منى بغلس الحديث ، قال الباجي : يحتمل أن تريد به قبل طلوع الفجر ويحتمل أن تريد به بعد طلوع الفجر وهو الأظهر ، ولذلك روى عن عائشة أنها قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح بغلس ، قلت يؤيد الأول ما في البخاري أنها ترحل حين غاب القمر ، ويؤيد الثاني ما في الموطأ أنها تصلي بالمزدلفة الفجر ثم تركب فتسير إلى منى ، وقال الزيلعي : الغلس يكون بعد الفجر كما في حديث ابن مسعود : صلاها يومئذ بغلس وما ورد أن دفعها كان بعد ما غاب القمر وهو يغيب في الليلة العاشرة آخر الليل ويغلب على الظن أنهم إلى أن يتأهبوا للدفع ويصلوا إلى منى يطلع الفجر ويحتمل أنها قعدت بعد ما غاب القمر زمانا طويلا لأنه لم يبين الراوى أنها دفعت كما غاب القمر اه مختصرا من الأوجز ١٢ .

(٣) أى بعد طلوع الشمس في الأوجز عن شرح اللباب أول وقت جواز الرمي يدخل بطلوع الفجر الثاني من يوم النحر ، فلا يجوز قبله وهذا وقت الجواز مع الإساءة ، والوقت المسنون من طلوع الشمس يمتد إلى الزوال ووقت الجواز بلا كراهة من الزوال إلى الغروب ، وقيل : مع الكراهة ووقت الكراهة مع الجواز من الغروب إلى طلوع الفجر الثاني فلو أخره إلى الليل كره إلا في

قوله : (فلأن أكون استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم) ملح لعل المراد بذلك (١) أنها لم تجوز الدفع قبل الناس ، وحملت رخصة سودة على اختصاصها بها . والأولى أن يقال : إنها مع عليها بجواز الدفع قبل الناس أحبت أن لا تغير شيئاً من نسكها عما كانت تفعله في زمنه صلى الله عليه وسلم ، فتمنت لأجل ذلك أن تكون استأذنت كما استأذنت سودة ، فتكون عادة الدفع قبل الناس مفيدة لها في سنتيها اللتين حجت فبهما بعد النبي صلى الله عليه وسلم مع ما أنه لم يلزم فيه تغير شيء مما كانت تفعله في حياته ، ولا كذلك لو شرعت في الدفع قبل الناس الآن ، فإنه يكون تغييراً للعادة الجارية من قبل ولا تجبه . ذلك لأن ما ثبت بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم أفضل مما لم يثبت بتقريره وإن كان جائزاً مشروعاً في نفسه .

حق النساء والضعفاء ولا يلزمه شيء من الكفارة ١١ ، وتقدم قريباً أن الرمي بعد طلوع الشمس أفضل إجماعاً ١٢ .

(١) قال السندی: معنى «من مفروح به» أي من شيء يفرح الإنسان عادة، قال أبو عبد الله الأبى في شرح مسلم: المفروح به كل شيء معجب له بال بحيث يفرح به كما جاء في غير هذا . أحب إلى من حر النعم ١١ ، ومرادها أنها كانت بعده صلى الله عليه وسلم على ما فعلت معه وقد ثقل عليها الدفع مع الإمام ، لكنها ما تركت لكونها فعلت ذلك معه صلى الله عليه وسلم ، فتمنت لذلك أنها لو استأذنت النبي صلى الله عليه وسلم في الدفع قبله لفعلت كذلك بعده أيضاً فصار ذلك سبباً للراحة أيضاً في حقها . قال الأبى: قال الأصوليون: ذكر الحكم عقيب وصف مناسب يشعر بكونه علة ، وقول عائشة هذا يدل على أنه لا يشعر بكونه علة لأنه لو أشعر به ما أرادت ذلك لاختصاص سودة (٢) بذلك الوصف إلا أن يقال

قوله : (صلى صلاة بغير ميقاتها) فيه دلالة على أن (١) الجمع بين صلاتي الظهر والعصر ، أو المغرب والعشاء في غير الحج حيث ورد في الروايات ، وإنما المعنى به الجمع الصوري لا الحقيقي وإلا لما صح قول ابن مسعود رضي الله عنه هذا ، وإنما لم يذكر ابن مسعود صلاتي العشي (٢) في استثناءه مع أنها محولتان عن وقتيهما أيضا ، لأن تحويلهما لا يخفى على أحد لكون الواقعة في النهار واجتماع الناس من قبل ، ولا كذلك في صلاتي العشاء لأن الوقت وقت ظلام وسواد

أن عائشة فقحت المناء ورأت أن العلة إنما هي الضعف ، لا خصوص ثقل الجسم ، ويحتمل أنها قالت ذلك لأنها شركتها في الوصف لما روى أنها قالت : سأبقت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسبقته فلما ربيت اللحم سبقني ، وذكر شيخنا نقلا عما جرى في درس شيخه ابن عبد السلام أنه صلى الله عليه وسلم كان يحبها فطمعت في الإذن لذلك ، فلا ينافي ذلك تلك القاعدة ، ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب اهـ . وهذا غير ظاهر فإن الثقل كان علة لاستئذان سودة ، وأما إذن النبي صلى الله عليه وسلم لإياها فكان لسبب استئذانها فلو استأذنت عائشة لأذن لها أيضا ، وهذا هو المتبادر إلى الذهن من روايات هذا الحديث ، ثم ما ذكره أهل الأصول هو أن ذكر الحكم كذلك يشعر بالعلية لا بجمصر العلية في ذلك الوصف ، فيجوز أن تكون علة أخرى تقتضي الإذن لعائشة كما ذكر في درس ابن عبد السلام ، وهذا ظاهر ، فظهر أن ما رده أحسن مما اختاره ، والله أعلم اهـ ما في السندى ١٢ .

(١) وهذا واضح والحديث من مستدلات الحنفية في أن الجمع في أحاديث السفر صوري ١٢ .

(٢) أي الجمع بين الظهر والعصر بعرفة ، وما أفاده الشيخ من التوجيه أوجه مما قاله الشراح من أن الحديث متروك الظاهر ١٢ .

والناس مع ذلك متفرقون في الطريق ، والواصل إلى عرفة^(١) إذا قليل منهم .
قوله: (سألت ابن عباس عن المتعة) أى عن إتيان^(٢) النسكين في سفرة واحدة .
قوله : (وسألته عن الهدى فيه) وكان المذكور دم^(٣) متعة أو قران .

(١) كذا في الأصل وهو سبقة قلم والصواب إلى المزدلفة ١٢ .
(٢) أراد الشيخ بذلك التنبيه على أن المراد بالمتعة متعة الحج لامتعة النكاح ،
ويحتمل أنه أراد التنبيه على أن المراد بالمتعة أعم من التمتع والقران ، فإن في
كليهما إتيان النسكين في سفر واحد وهذا أوجه وتقدم الحديث في باب التمتع
والقران برواية آدم عن شعبة أنا أبو حمزة قال : تمتعت فنهاني ناس فسألت ابن
عباس فأمرني فرأيت في المنام كان رجلا يقول لى : حج مبرور وعمرة متقبلة
الحديث ، قال الحافظ : والغرض منه هنا بيان الهدى اه . يعنى غرض الإمام
البخارى بذكر هذا الحديث في هذا الباب بيان الهدى يعنى يجب على من تمتع
دم هدى ١٢ .

(٣) يعنى أن ظاهر الآية وإن كان يدل على هدى التمتع فقط ، لكنها تناول
هدى التمتع والقران كليهما ، قال صاحب الهداية في هدى القارن : إنه في معنى
المتعة أى الجمع بين النسكين والهدى منصوص عليه فيها بقوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة -
الآية فالنصر وإن ورد في التمتع فالقران مثله ، لأنه مرتفق بأداء النسكين اه . بزيادة .
وقال الجصاص في أحكام القرآن : قوله تعالى - فمن تمتع بالعمرة ، الآية : هذا الضرب
من التمتع ينتظم معنيين أحدهما الإحلال والتمتع إلى النساء ، والآخر جمع العمرة
إلى الحج في أشهر الحج ، ومعناه الارتفاق بهما وترك إنشاء سفرين لهما ، فتحة الحج
تلتزم هذين المعنيين : إما استباحة التمتع بالنساء بالإحلال ، وإما الارتفاق بالجمع بين
العمرة والحج في أشهر الحج ، والاقصا بهما على سفر واحد ، إلى آخر ما بسط
من الكلام في تفسير الآية ، وأقوال السلف في ذلك ، وقال الموفق : ولا نعلم في

قوله : (يعتر بالبدن) : أى يعترضها (١) دون أن يسأل منها شيئاً .

وجوب الدم على القارن خلافاً لإباحته عن داود أنه لادم عليه ، وروى ذلك عن طاوس ، ولنا قوله تعالى دفن تمتع بالعمرة إلى الحج ، الآية والقارن متمتع بالعمرة إلى الحج بدليل أن علياً رضى الله تعالى عنه لما سمع عثمان ينهى عن المتعة أهل بالحج والعمرة ، وقال ابن عمر رضى الله عنه : إنما القارن لأهل الآفاق وتلاقوه تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ، ولأنه ترفه بسقوط أحد السفرين فلزمه دم كالتمتع ، وقال الحافظ : ويطلق التمتع في عرف السلف على القارن أيضاً ، قال ابن عبد البر : لا خلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى الحج أنه الاعتماد في أشهر الحج قبل الحج . قال : ومن التمتع أيضاً القارن لأنه تمتع بسقوط سفر للنسك الآخر من بلده ومن التمتع نسخ الحج أيضاً إلى العمرة انتهى ١٢ .

(١) اختلفوا في تفسير القانع والمعتز على أقوال بسطها الشراح لاسيما الحافظان ابن حجر والعيني ، إلا إنهما اختلفا في قوله القانع السائل الخ ، إذ جعله الحافظ تعليقا وجعله العيني كلام البخارى قال الحافظ : قوله القانع السائل الخ ، هذا التعليق أخرجه عبد بن حميد من طريق عثمان بن الأسود قلت لمجاهد ما القانع قال : جارك الذى ينتظر ما دخل بيتك ، والمعتز الذى يعتر ببابك ويريك نفسه ولا يسألك شيئاً ، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن أبى نعيم عن مجاهد قال القانع الطامع ، وقال مرة هو السائل ، وأخرج عن سعيد بن جبير : المعتز الذى يعتريك يزورك ولا يستلك وعن ابن جريج عن مجاهد المعتز الذى يعتر بالبدن من غنى أو فقير وقرأ الحسن المعتزى وهو بمعنى المعتز ، اه مختصراً . وقال العيني : قوله القانع السائل الخ هذا من كلام البخارى ، وكذا قال ابن عباس وسعيد بن المسيب والحسن البصرى : القانع السائل والمعتز الذى يعتر ولا يسأل وقال مالك أحسن ما سمعت فيه

قوله: (وشعائر الله استعظامها)^(١) يعني بذلك أن مقصود الرب تبارك وتعالى بإضافتها إلى نفسه هو أن تعظم وتحسن . ويلزمه أن تنحربها وهي عظام الجثث حسنها

أن القانع الفقير والمعتز الدائر ، وقيل : القانع السائل الذي لا يقنع (*) بالقليل وفي الموعب قال أبو زيد : القانع هو المتعرض لما في أيدي الناس وهو ذم له وهو الطمع ، وقال صاحب العين : انقنوع الذلة للمسألة ، وقال إبراهيم : قنع إليه مال وخضع وهو السائل ، وقال الطوسي قنع يقنع قنوعا إذا سأل وتكفف ، وقنع يقنع قناعة إذا رضى . قلت : الأول من باب فتح ، والثاني من باب علم إلى آخر ما بسطه العيني ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الاستنباط عن هذه الآية ، وجعله الحافظ تعليقا إذ قال قوله : شعائر الله . . الخ ، أخرج عبد بن حميد أيضاً عن مجاهد في قوله ومن يعظم شعائر الله قال : استعظام البدن استحسانها واستئمانها ، ورواه ابن أبي شيبة من وجه آخر عن مجاهد عن ابن عباس نحوه لكن فيه ابن أبي ليلى وهو سيء الحفظ اه . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ذكر بعد ذلك قوله : العتيق ، عتقه من الجبارة ، وقال القسطلاني تبعاً للعلامة العيني : إنها إشارة إلى ما في قوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنها إشارة إلى ما في قوله تعالى « ثم محفلها إلى البيت العتيق » لوجهين : الأول : أنها أقرب إلى قوله تعالى « ومن يعظم شعائر الله » ، والثاني : أنها متعلقة بمسألة الهدى بخلاف قوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » ، والإشارة إلى آية الهدى أولى من الإشارة إلى آية الطواف فتأمل ، ثم ترجم الإمام البخاري هنا بقوله باب ركوب البدن ولم يصرح بالحكم لمكان الاختلاف في ذلك ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، وفيها خمس مذاهب للعلماء : الأول وجوب

قوله : (لا يشق من الجلال إلا موضع السنام) وذلك (١) ليكون أعون
لاستمسكها على ظهورها .

الركوب لظاهر الأوامر كما نقل عن بعض الظاهرية ، الثاني الجواز مطلقاً ونسبه
إلى المنذر إلى أحمد وإسحاق ، الثالث تقييده بالحاجة قال النووي في شرح مسلم :
مذهب الشافعي أنه يركبها إذا احتاج ، الرابع أنها لا تتركب إلا عند الاضطراب ،
وهو قول أبي حنيفة وأصحابه ، ولذا قيده صاحب الهداية بالاضطرار ، وهو
إحدى الروايتين عن أحمد ، وحكاها الخطابي عن الشافعي ، وبه جزم الدردير
والدسوقي إذ قيده بالاضطرار لجواز ابتداء الركوب لا الدوام ، الخامس المنع
مطلقاً حكاها ابن العربي عن أبي حنيفة ، والصواب أن مذهبه الإباحة عند
الاضطرار ثم من قيده بالحاجة أو الاضطراب اختلفوا على قولين : أحدهما :
أن الإباحة تنتهي إلى وقت الحاجة فإذا انتهت الحاجة يلزمه النزول ، والثاني :
أنها شرط لابتداء الجواز ، فإذا أبيع له الركوب لا يلزمه النزول بل يجوز له
الاستصحاب ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) وقال شراح البخاري من الحافظين وغيرهما : إن فائدة شق الجل من
موضع السنام ليظهر الإشعار ولا يستريح تحتها اهـ ، وجمع الباجي بين الفائدتين
ما أفاده الشراح وما أفاده الشيخ قدس سره إذ قال : إن جلال البدن تشق على
أسنمتها لمعينين : أحدهما أن يبدو الإشعار ، والثاني أن ذلك أثبت لها على
ظهور البدن ، كذا في الأوجز ، وأثر الباب يخالف ما أخرجه مالك في الموطأ
عن نافع أن ابن عمر كان لا يشق جلال بدنه ، الحديث بدون الاستثناء وجمع
بينهما في الأوجز بوجوه ، منها أن أثر الموطأ مختصر لم يذكر فيه الاستثناء ،
ومنها أن يكون ذلك باختلاف الأحوال كما نقل الزرقاني عن عياض أن شق
الجلال إن قلت قيمتها ، فإن كانت نفيسة لم تشق ، وقال مالك : إن ذلك أي الشق

قوله : (مختصر) أى أوردته (١) وهنا مختصراً ويمكن فيه غير ذلك أيضاً .

(باب نحر البدن قائمة)

أفاد هذا الباب (٢) بانضمامه بما قبله أن الواجب أى الأدب أن ينحرها
وهى قائمة مقيدة الرجل .

من عمل الناس وما علمت أن أحداً ترك ذلك إلا ابن عمر ، لأنه كان يجمل الحلال
والأنماط المرتفعة فكان يترك ذلك استبقاءً للثياب ، قال مالك : وأحب إلى إن
كانت الجلال مرتفعة أن يترك شحمها وإن كانت بالثمن اليسير على الدرهمين ونحوه
فأحب إلى أن تشق ، اه مختصراً من الأوجز ١٣ .

(١) وهذا ظاهر أشار إلى ذلك الإمام البخارى بنفسه إذ قال فى الحديث
عن أنس بلفظ وذكر الحديث ، وسيأتى الحديث مفصلاً قريباً فى باب نحر البدن قائمة ،
وما أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله : ويمكن فيه غير ذلك لم يتعرض له أحد من
الشراح ولا الشيخان مولانا محمد حسن المسكى ولا مولانا حسين على البنجافى فى
تقريريهما ولا يبعد أن الشيخ أشار بذلك إلى أن الاختصار بمعنى الاختصاص كما قال
الزركشى فى حديث أبى هريرة قلت : يا رسول الله إني رجل شاب وأخاف على
نفسى العنت ، الحديث وفى آخره فاختصر على ذلك أورد ، قال الزركشى :
الاختصار نحو الاختصاص ، فيكون الحديث بمعنى حديث جابر قال : ذبح النبى
صلى الله عليه وسلم يوم الذبح كبشين أقرنين أملحين موجهين ، الحديث
ذكره فى المشكاة برواية أحمد وأبى داود وغيرهما فيكون المعنى أن كل واحد
من الكبشين كان موجوئاً ١٣ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح ، وقال الحافظ : فى الحديث استحباب نحر
الإبل على الصفة المذكورة وعن الحنفية يستوى نحرها قائمة وباركة فى الفضيلة ،
وقال العيني فى الحديث : نحره قائمة ، وبه قال الشافعى وأحمد وأبو ثور ، وقال

قوله : (ونحر بيده سبعة بدن) وكان (١) قد نحر أزيد من ذلك بكثير غير أن السبعة منها لما كانت طائفة تقدمت على غيرها خصها بالذكر .

أبو حنيفة والثوري : تنحر باركة وقائمة ، واستحب عطاء أن ينحرها باركة معقولة ، وروى ابن أبي شيبة عن عطاء إن شاء قائمة وإن شاء باركة ، وعن الحسن باركة أهون عليها هـ ، قلت : وعندنا الحنفية أيضاً النحر قياماً أفضل ففي الهداية الأفضل في البدن النحر وفي البقر والغنم الذبح ، ثم إن شاء نحر الإبل في الهدايا قياماً أو أضجعها ، وأى ذلك فعل فهو حسن ، والأفضل أن ينحرها قياماً لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر الهدايا قياماً وأصحابه كانوا ينحرونها قياماً معقولة اليد اليسرى هـ ، وبسط الكلام على المسألة في الأوجز ، وفيه عن فتح القدير عن أبي حنيفة نحرث بدنة قائمة فكادت أهلك فتأماً من الناس لأنها نفرت فاعتقدت أن لا أنحر الإبل بعد ذلك إلا باركة معقولة وأستعين عليه بمن هو أقوى مني هـ ، وهذا منشأ من حكى عنه النحر باركة ، وأنت خير بأنه مبنى على خشية النفور وذكر أفضلية النحر قياماً في عامة فروع الحنفية ، هـ ما في الأوجز ١٢ .

(١) اختلفت الروايات في عدد ما نحر النبي صلى الله عليه وسلم بيده الشريفة فظاهر حديث الباب أنه صلى الله عليه وسلم نحر سبع بدنات ، والمرجع المعروف عند العلماء أنه صلى الله عليه وسلم نحر بيده الشريفة ثلاثاً وستين بدنة عدد سنى عمره الشريف ، قال الشيخ ابن القيم في الهدى : ثم انصرف النبي صلى الله عليه وسلم إلى المنحر فنحر ثلاثاً وستين بدنة بيده وكان عدد هذا الذي نحره عدد ستين (٢) عمره ثم أمسك وأمر علياً أن ينحر ما بقى من المائة فإن قيل كيف تصنعون بالحديث

الذى فى الصحيحين عن أنس رضى الله عنه قال : نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بيده سبع بدن قال أبو محمد بن حزم : مخرج حديث أنس على أحد وجوه ثلاثة
أحدها أنه صلى الله عليه وسلم لم ينحر بيده أكثر من سبع بدن كما قال أنس
وأنه أمر من ينحر ما بعد ذلك إلى تمام ثلاث وستين ثم زال عن ذلك المسكان
وأمر عليا رضى الله تعالى عنه فنحر ما بقى ، الثانى أن أنسا لم يشاهد إلا نحره
صلى الله عليه وسلم سبعا فقط بيده ، وشاهد جابر تمام نحره صلى الله عليه وسلم
بالباقى ، فأخبر كل واحد بما رأى وشاهد الثالث أنه صلى الله عليه وسلم نحر
بيده منفردا سبع بدن كما قال أنس : ثم أخذ هو وعلى الحربه معا فنحرا كذلك
تمام ثلاث وستين ، كما قال عروة بن حارث الكندى : أنه شاهد النبي صلى الله
عليه وسلم يومئذ قد أخذ بأعلى الحربه وأمر عليا فأخذ بأسفلها ونحرا بها البدن
ثم انفرد على بنحرا الباقى من المائة كما قال جابر ، فإن قيل كيف تصنعون بالحديث
الذى رواه الإمام أحمد وأبو داود عن على قال : لما نحر رسول الله صلى الله
عليه وسلم بدنه فنحر ثلاثين بيده فأمرنى فنحرت سائرهما ، قلت هذا غلط انقلب
على الراوى ، فإن الذى نحر ثلاثين هو على رضى الله عنه فإن النبي صلى الله عليه
وسلم نحر سبعا بيده ، لم يشاهده على ولا جابر ، ثم نحر ثلاثا وستين أخرى فبقى
من المائة ثلاثون فنحرها على رضى الله عنه فانقلب على الراوى عدد ما نحره على
رضى الله عنه بما نحره النبي صلى الله عليه وسلم فإن قيل فما تصنعون بحديث عبد الله
ابن قرط قال : قرب لرسول الله صلى الله عليه وسلم بدنان خمس فطفقن يزدافن
إليه نأين يبدأ الحديث قيل قبله ونصدقه فإن المائة لم تقرب إليه جملة وإنما
كانت تقرب إليه أرسالا فقرب منهن إليه خمس بدنان رسلا وكان ذلك الرسل
يادرن ويتقربن إليه ليبدأ بكل واحدة منهن ، اه مختصرا . قلت : وجمع شيخنا

قوله : (ولا أعطى عليها شيئاً في جزارتها) يعني منها (١) لحذف لفظة منها لظهور المراد .

قدس سره في بذل المجهود بين حديثي علي وجابر بمدة وجوه منها أنه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثين بدنة من غير استعانة الغير ونحر ثلاثاً وثلاثين باستعانة علي رضي الله عنه ونحر علي رضي الله تعالى عنه بعدها ما بقي منها وهذا أوجه الأجوبة عندي ، ولا يحتاج في ذلك إلى تغليب رواية علي بإثبات الانقلاب على الراوي ، والأوجه في تخصيص السبعة في حديث الباب أن المراد بهن هي المذكورة في حديث عبد الله بن قرط عند أحمد وأبي داود : إنهن طلقن يزدلفن بآيتهن يبدأ فلهم هذه الخصيصة أفردوها بالذكر ، وحديث عبد الله بن قرط ذكرها أحمد وأبو داود بلفظ بدنات خمس أو ست ، بشك الراوي ، فلا بعد في أنهن كن سبع بدنات ، وظاهر كلام الموفق في المغنى أنه جعل حديث عبد الله بن قرط غير حديث جابر إذ قال في بحث استحباب الأكل من الأضحية : قال أصحاب الرأي : ما أكثر من الصدقة فهو أفضل لأن النبي صلى الله عليه وسلم أهدى مائة بدنة وأمر من كل بدنة ببضعة فجعل في قدر فأكل هو وعلي من لحمها وحسبها من مرقها ونحر خمس بدنات أو ست بدنات وقال : من شاء فليقتطع ، ثم قال وقال بعض أهل العلم يجب الأكل منها ولا تجوز الصدقة بجميعها للأمر بالأكل منها ، ولنا أنه صلى الله عليه وسلم نحر خمس بدنات ولم يأكل منهن شيئاً وقال من شاء فليقتطع اهـ ، مختصراً فظاهر هذين الكلامين أنه حمل حديث خمس بدنات على غير قصة حجة الوداع ١٢ .

(١) ونه على ذلك الإمام البخاري إذ ترجم على حديث الباب لا يعطى الجزار من الهدى شيئاً قال الحافظ قوله : لا أعطى عليها شيئاً الخ ، وكذا قوله في الرواية التي في الباب بعده ولا يعطى في جزارتها ، ظاهرهما أن لا يعطى الجزار

شيئا ألبته، وليس ذلك المراد، بل المراد أن لا يعطى الجزار منها شيئا كما وقع عند مسلم، وظاهره مع ذلك غير مراد بل بين النسائي في روايته من طريق شعيب عن ابن جريج أن المراد منع عطية الجزار من الهدى عوضا عن أجرته ولفظه ولا يعطى في جزارتها منها شيئا، واختلف في الجزارة، فقال ابن التين: الجزارة بالكسر اسم للفعل وبالضم اسم للسواقط فعلى هذا فينبغي أن يقرأ بالكسر وبه صحت الرواية فإن صحت بالضم جاز أن يكون المراد لا يعطى من بعض الجزور أجرة الجزار، وقال ابن الجوزي وتبعه المحب الطبري: الجزارة بالضم اسم لما يعطى كالعمالة وزنا ومعنى وقيل: بالكسر كالخجامة والخياطة وجوز غيره الفتح، وقال ابن الأثير: الجزارة بالضم كالعمالة ما يأخذه الجزار من الذبيحة عن أجرته وأصلها أطراف البعير الرأس واليدان والرجلان سميت بذلك لأن الجزار كان يأخذها عن أجرته اهـ، ثم قال الحافظ قال ابن خزيمة: والنهي عن إعطاء الجزار المراد أن لا يعطى منها عن أجرته، وكذا قال البغوي في شرح السنة قال: وأما إذا أعطى أجرته كاملة ثم تصدق عليه إذا كان فقيرا فلا بأس بذلك، وقال غيره إعطاء الجزار على سبيل الأجرة ممنوع لكونه معاوضة، وأما إعطائه صدقة أو هدية أو زيادة على حقه فالقياس الجواز، لكن إطلاق الشارع ذلك قد يفهم منه منع الصدقة لئلا تقع مساحقة في الأجرة لأجل ما يأخذه، فيرجع إلى المعاوضة، قال القرطبي: ولم يرخص في إعطاء الجزار منها في أجرته إلا الحسن البصري وعبد الله بن عبيد بن عمير اهـ، وفي الأوجز بعد أثر عبد الله بن دينار أن عبد الله بن عمر كان يتصدق بجلال بدنه قال محمد: وبهذا فآخذ ينبغى أن يتصدق بجلال البدن وبخطهما ولا يعطى الجزار من ذلك شيئا ولا من لحومها اهـ ١٢٥١.

قوله : (وقال عطاء يأكل ويطعم من المتعة) إنما نقل عنهما^(١) من لفظيهما وليس المقصود أن بينهما فرقا .

قوله : (فكنت أفتى به الناس) يعنى بجواز فسخ الحج إلى العمرة .

قوله : (فلا أحل حتى أنحر) لعل المؤلف قصد بإيراد هذه الرواية في هذا الباب^(٢) أنه لما ذكر الحل بلفظ عام يشمل القصر والحلق كان كل منهما جائزا

(١) يعنى لا فرق بين ما روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وعطاء باعتبار المعنى والمراد وهو كما أفاده الشيخ قدس سره ، فقد قال الحافظ قوله قال عطاء : هذا التعليق وصله عبد الرزاق عن ابن جريج عنه وروى سعيد بن منصور من وجه آخر عن عطاء لا يؤكل من جزاء الصيد ولا مما يجعل للمساكين من النذور وغير ذلك ولا من الفدية ، ويؤكل مما سوى ذلك ، وروى عبد بن حميد من وجه آخر عنه إن شاء أكل من الهدى والأضحية وإن شاء لم يأكل ولا تخالف بين هذه الآثار عن عطاء ، فإن حاصلها ما دل عليه الأثر الثانى ، وزعم ابن القصار المالكي أن الشافعى تفرد بمنع الأكل من دم التمتع اهـ ، قلت : واختلفت نقلة المذاهب في بيان ما يؤكل من الهدايا كما بسط في الأوجز ، وذكر فيه بعد نقل الأقاويل المختلفة وتحصل مما سلف أن المذهب عند الحنابلة أن لا يؤكل من الهدايا إلا دم التمتع والقران والتطوع ، وبه قالت الحنفية ، ومشهور مذهب مالك أنه يؤكل من كل هدى بلغ محله إلا ثلاثة : جزاء الصيد ، وفدية الأذى ، وما نذر للمساكين ، وأما عند الشافعية فلا يجوز أكل شيء من الدماء الواجبة حتى دم التمتع والقران ، ويجوز الأكل من التطوع مع وجوب التصديق ببعض لحمه ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(٢) ترجم الإمام البخارى باب من لبس رأسه عند الإحرام وحلق ، واختلفوا في تطابق الحديث بالترجمة قال الحافظ قيل : أشار بهذه الترجمة إلى

وإن كان الخلق أفضل فما قال بعضهم : إن الملبد رأسه لا بدله من الخلق لا حاجة له على دعواه ، وعلى هذا فعنى قوله : باب من لبس رأسه عند الإحرام ، أن فيه ذكر الملبد ولمن خلق أنه كان جائزاً له التقصير أيضاً ، فأما إذا خلق فهو أفضل ، وأنت تعلم ما فيه من البعد ، والله أعلم .

الخلاف فيمن لبس ، هل يتعين عليه الخلق أو لا ؟ فنقل ابن بطال عن الجمهور تعين ذلك حتى عن الشافعي ، وقال أهل الرأي : لا يتعين بل إن شاء قصر ، وهذا قول الشافعي في الجديد ، وليس للأول دليل صريح ، وأعلى ما فيه ما سياتي في اللباس عن عمر : من ضفر رأسه فليخلق ، وأورد المصنف في هذا الباب حديث حفصة وليس فيه تعرض للخلق إلا أنه معلوم من حاله صلى الله عليه وسلم أنه خلق رأسه في حجه ، وقد ورد ذلك صريحاً في حديث ابن عمر رضي الله عنهما كما في أول الباب الذي بعده ، وأردفه ابن بطال بحديث حفصة ، فجعله من هذا الباب لمناسبته للترجمة ، وقد قلت غير مرة إنه لا يلزمه أن يأتي بجميع ما اشتمل عليه الحديث في الترجمة ، بل إذا وجدت واحدة كفت اه . وقال العيني : مطابقته للترجمة في قوله إني لبست رأسي ، فإن قلت : الترجمة مشتملة على التلبيد وعلى الخلق ، وليس في الحديث تعرض إلى الخلق ، قلت : قيل إنه معلوم من حاله صلى الله عليه وسلم أنه خلق رأسه في حجه ، وقد ورد ذلك صريحاً في حديث ابن عمر الذي سياتي في أول الباب الذي يأتي بعد هذا ، والأوجه أن يقال : إن وجه المطابقة بين الحديث والترجمة إذا وجد في جزء من الحديث يكفي ويكتفي به ولا يشترط المطابقة بين أجزائهما جميعاً ، ألا يرى أن في الحديث ذكر تقليد الهدى وليس في الترجمة ذلك اه . قلت : ما قاله العلامة العيني من قوله : والأوجه ، وذكره الحافظ أيضاً بقوله : قد قلت غير مرة لا يخفى ليس بوجه أصلاً فضلاً عن كونه أوجه لأن قولهما : إنه لا يلزم أن يأتي بجميع ما اشتمل

قوله : (كُنَّا تَحْتِينَ فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ رَمِينَا) أى فى الأيام (١) التى بعد يوم النحر ، لافيه ، كما هو مصرح فى الروايات المتقدمة .

عليه الحديث فى الترجمة مسلم وصحيح ، لكن لا بد من إثبات جميع ما فى الترجمة بالحديث وبينهما كما بين السماء والأرض فالأوجه ما ذكره أولاً من أن لفظ الحلق وارد فى حديث ابن عمر الآتى قريباً ، وهذا الأصل مطرد معروف ، وهو الأصل الحادى عشر من الأصول المذكورة فى المقدمة بسطت الكلام على هذا الأصل فى المقدمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله من أن الإمام البخارى استدل بلفظ الحل أيضاً وجيه بل أوجه على مسلك الحنفية ، فيكون إثبات الترجمة بأنه صلى الله عليه وسلم لما علق الحل بلفظ عام ، فعلم أن الحلق ليس بمتعين ، وبسط الكلام على المذاهب فى ذلك فى الأوجز ، واختلفت نقلة المذاهب فيه ، ومذهب مالك رحمه الله أن الحلق واجب على من لبس رأسه وهو قول قديم للشافعى رحمه الله . وحكاه بعضهم عن الإمام أحمد ، وليس بصحيح ، والصحيح من مذهبه أنه بخير كما بسطه الموفق ، وبه جزم فى الروض إذ قال من لبس رأسه أو ضفره فكغيره وهو المرجح من مذهب الشافعى ، قال النووى فى مناسكه : لو لبس رأسه عند الإحرام لم يكن ملتزماً للحلق على المذهب الصحيح وهو المعروف من مذهب الحنفية أنه بخير بينهما إلا أن يتعذر القصر لعارض كالتلبيد مثلاً فيتعين الحلق ، ٥١ . ملخصاً من الأوجز ، فما حكى ابن بطلان من مذهب الجمهور ليس بصحيح ، بل مذهب الجمهور خلافه ١٢ .

(١) تقدم قريباً الكلام على وقت الرمي يوم النحر بداية ونهاية ، وأما وقت الرمي فى الأيام التى بعد يوم النحر فبسط أيضاً فى الأوجز ، وفيه قال العيني : رمى أيام التشريق محله بعد زوال الشمس قد اتفق عليه الأئمة ، وخالف أبو حنيفة فى اليوم الثالث منها ، وقال : يجوز فيه الرمي قبل الزوال استحساناً ، وبه قال إسحاق

قوله : (أنزلت عليه سورة البقرة) فأضاف السورة (١) إلى البقرة وكفى
بابن مسعود رضى الله عنه قدوة وإماما .

وقال عطاء وطاوس : يجوز في الثلاثة قبل الزوال ، وقال المرفق : لا يرمى في أيام
التشريق إلا بعد الزوال فإن رمى قبله أعاد وبه قال مالك والثوري والشافعي وإسحاق
وأصحاب الرأي ، إلا أن إسحاق وأصحاب الرأي حصوا في الرمي يوم النفر قبل
الزوال ، ولا ينفر إلا بعد الزوال ، وعن أحمد رحمه الله مثله ، وفي الهداية : إن قدم
الرمي يوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبي حنيفة ، وقالوا :
لا يجوز اعتبار أسائر الأيام ، وإنما التفاوت في رخصة النفر فإذا لم يترخص التحق
بها ، اهـ مختصرا من الأوجز . وبسط فيه الاختلاف في آخر وقت الرمي ١٢ .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الاختلاف المشهور وهو هل يجوز أن
يقال سورة البقرة وسورة آل عمران وغيرهما بإضافة السورة إلى البقرة
وآل عمران وغيرهما أم لا يجوز؟ وظاهر صنيع الحجاج الثاني إذ قال السورة التي
تذكر فيها البقرة الخ فرد عليه إبراهيم بقول ابن مسعود رضى الله عنه إذ قال أنزلت
عليه سورة البقرة ، وهو مراد الشيخ بقوله كنى بابن مسعود قدوة ، وإلى ذلك أشار
الإمام البخارى في كتاب فضائل القرآن إذ ترجم بقوله باب من لم يربأساً أن
يقول سورة البقرة وسورة كذا وكذا ، وأورد فيه عدة أحاديث تدل على جواز
القول بسورة كذا ، قال الحافظ : أشار بذلك هـ أى بالباب المذكور ، إلى الرد على
من كره ذلك ، وقال : لا يقال إلا السورة التي يذكر فيها كذا ، وقد اختلف في
هذا فأجازه بعضهم وكرهه بعضهم ، وقال النووي في الإذكار : يجوز أن يقول
سورة البقرة ولا كراهة في ذلك ، وقال بعض السلف يكره ذلك والصواب الأول
وهو قول الجماهير ، والأحاديث فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من
أن تحصر وكذلك عن الصحابة فمن بعدهم ، قال الحافظ : وقد جاء فيها ذهب إليه

البعض المشار إليه حديث مرفوع عن أنس رفعه لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران وكذلك القرآن كله، أخرجه الطبراني في الأوسط وفي سنده عيبس العطار وهو ضعيف، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات، ونقل عن أحمد أنه قال هو حديث منكر، وقد تقدم في باب تأليف القرآن حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول: ضعوها في السورة التي يذكر فيها كذا، قال ابن كثير في تفسيره: ولا شك أن ذلك أحوط ولكن استهزأ الإجماع على الجواز في المصاحف والتفاسير، وقد تمسك بالاحتياط المذكور جماعة من المفسرين منهم محمد بن أبي حاتم ومن المتقدمين الكلبي وعبد الرزاق ونقله القرطبي في تفسيره عن الحكميم الترمذي: أن من حرمة القرآن أن لا يقال سورة كذا وإنما يقال السورة التي يذكر فيها كذا، وتعقبه القرطبي بأن حديث ابن مسعود يعارضه ويمكن أن يقال لامعاضة مع إمكان الجمع فيكون حديث ابن مسعود ومن وافقه دالا على الجواز وحديث أنس إن ثبت محمول على أنه خلاف الأولى اه مختصرا. قلت والمراد بحديث ابن مسعود وهو الذي أخرجه الإمام البخاري في الباب المذكور من قوله صلى الله عليه وسلم: الآيتان من آخر سورة البقرة من قرأهما في ليلة كفتاه، وما قال العيني: روى النسائي بلفظ لا تقولوا سورة البقرة قولوا السورة التي يذكر فيها البقرة اه. أراد بذلك حديث الباب لا حديثا آخر فقد رواه النسائي عن الأعمش: سمعت الحجاج يقول: لا تقولوا سورة البقرة قولوا السورة التي يذكر فيها البقرة، فذكرت ذلك لإبراهيم، فقال: فذكر حديث الباب ١٢.

(باب إذارمى الجمرتين)

يقوم مستقبل القبلة ويسهل)

يعنى بذلك أنه^(١) يستقبل القبلة للدعاء بعد رمى الجمرتين فلا يخالف ذلك ما تقدم من أنه يجعل الكعبة على يساره وقت الرمى .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، وقال الحافظ: فى باب من رمى جمره العقبة، ولم يقف الخ لا نعرف فيه خلافاً، وهكذا حكى الإجماع عليه فى الأوجز عن المحلى وبسط الروايات الدالة على عدم الوقوف عندها ثم قال: ويشكل على حكاية الإجماع ما فى الحصن عن الحسن البصرى يدعو عند الجمرات كلها، وأجاب عنه فى الأوجز بوجوه وبسط أيضاً فى وجوه القيام عند الجمرتين دون العقبة، فأرجع إليه لو شئت التفصيل، ثم قال فى باب إذارمى الجمرتين يقوم مستقبل القبلة ويسهل، المراد بالجمرتين ما سوى جمره العقبة، وقوله: يسهل بضم أوله وسكون المهملة، أى يقصد السهل من الأرض، وهو المكان المصطحب الذى لا ارتفاع فيه، وقال ابن قدامة: لا نعلم لما تضمنه حديث ابن عمر هذا مخالفاً إلا ما روى عن مالك رحمه الله من ترك رفع اليدين عند الدعاء بعد رمى الجمار اه، قلت: وسيأتى الكلام عليه قريباً. وقال العيني: قوله باب إذارمى الجمرتين، أى الأولى والثانية غير جمره العقبة يقوم أى يقف عندهما طويلاً، واختلفوا فى مقدار ما يقف عند الجمره الأولى فكان ابن مسعود يقف عندها قدر قراءة سورة البقرة مرتين، وعن ابن عمر كان يقف قدر قراءة البقرة عند الجمرتين، وعن أبى مجلز كان ابن عمر رضى الله عنهما يشير له ثلاث أشبار ثم يرمى وقام عند الجمرتين قدر قراءة سورة يوسف، وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقف بقدر قراءة سورة من المثنيين، ولا توقيف فى ذلك عند العلماء، وإنما هو ذكر ودعاء، فإن لم يقف ولم يدع فلا حرج عليه عند أكثر العلماء إلا الثورى فإنه

(باب رفع اليدين عند الجمرة الدنيا)

استحب أن يطعم شيئاً أو يهريق دماً هـ ، وبسط في الأوجز عن فروع الأئمة الأربعة في المنعنى قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل: أيقوم الرجل عند الجمرتين إذا رمى؟ قال: أى لعمرى شديداً ويطيل القيام أيضاً هـ . وقال النووى في مناسكه: يمكنك قدر سورة البقرة ، قال ابن حجر: أى بالنسبة للقراءة المعتدلة ، وقال الدردير: ندب وقوفه أى مكثه ولو جالساً إثر رمى كل من الأولين للذكر والدعاء قدر لإسراع سورة البقرة ، وقال القارى في شرح الباب: يمكنك قدر قراءة سورة البقرة كما اختاره بعض المشايخ أو ثلاث أرباع من الجزء أو عشرين آية وهو أقل المراتب، ثم قال الموفق: إن ترك الوقوف والدعاء ترك السنة ولا شيء عليه ، وبذلك قال الشافعى وأبو حنيفة وغيرهما ، ولا نعلم فيه مخالفاً إلا الثورى قال: يطعم شيئاً، وإن أراق دماً أحب إلى، لأن النبي صلى الله عليه وسلم فعله فيكون نسكاً ، هـ مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) في الأوجز قال الحافظ قال ابن قدامة: لا نعلم لما تضمنه حديث ابن عمر هذا مخالفاً إلا ما روى عن مالك رحمه الله من ترك رفع اليدين عند الدعاء بعد رمى الجمار فقال ابن المنذر: لا أعلم أحداً أنكر رفع اليدين عند الجمرة إلا ما حكاه ابن القاسم عن مالك، ورده ابن المنير بأن الرفع لو كان ههنا سنة ثابتة ما خفى عن أهل المدينة ، وغفل عن أن الذى رواه من أعلم أهل المدينة من الصحابة في زمانه وابنه سالم أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة والراوى عنه ابن شهاب عالم المدينة ثم الشام في زمانه، فمن علماء المدينة إن لم يكونوا هؤلاء هـ . وفى المحلى: لا أعلم أحداً أنكر ذلك غير مالك رحمه الله فإن ابن القاسم حكى عنه أنه لم يكن يعرف رفع اليدين هناك ، واتباع السنة أفضل ، وقيل: يرفع ، حكاه ابن التين وابن الحاجب ، وقال القسطلانى: أما ما روى عن مالك من ترك رفع اليدين فقال ابن قدامة

أى أقرب الجمرات (١) الثلاثة إلى المسجد

(باب طواف الوداع)

أى ثبوت (٢) وجوبه ودلالة الرواية عليه من حيث كون الأمر للوجوب

وابن المنذر إنه شيء تفرد به، وتعقبه ابن المنير بأن الرفع ههنا لو كان سنة ثابتة لما خفى عن أهل المدينة، وأجيب بأن الراوى لذلك ابن عمر وهو أعلم أهل المدينة من الصحابة فذكر نحو ما تقدم عن الحافظ، ثم قال: وقال ابن فرحون من المالكية فى مناسكه وفى رفع اليدين فى الدعاء قولان، اه ما فى الأوجز بزيادة من القسطلانى ١٢.

(١) قال الحافظ: قوله الجمرة الدنيا بضم الدال وبكسر ها أى القرية إلى جهة مسجد الخيف وهى أول الجمرات التى ترمى من ثانى يوم النحر اه زاد العيني وهى أقرب الجمرات من منى وأبعدها من مكة ١٢.

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مذهب الجمهور وإلا ففى المسألة خلاف مشهور ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم يحزم بالحكم فى الترجمة إشارة إلى اختلاف العلماء فى ذلك، وهذا أصل مطرد من أصول التراجع، وهو الأصل الخامس والثلاثون. قال النووى: طواف الوداع واجب يلزم بتركه دم على الصحيح عندنا وهو قول أكثر العلماء، وقال مالك وداود وابن المنذر: هو سنة لا شيء فى تركه قال الحافظ: والذى رأيت فى الأوسط لابن المنذر أنه واجب للأمر به إلا أنه لا يجب بتركه شيء، وفى الأوجز وداع البيت بفتح الواو، وقال ابن نجيم فى البحر وله خمسة أسام: * طواف الصدر لأنه يصدر عنه، والصدر الرجزع، وطواف الوداع لأنه يودع البيت به، وطواف الإفاضة لأنه لأجله يفيض إلى البيت من منى، وطواف آخر عهد بالبيت لأنه لا طواف بعده، والطواف الواجب، واختلف فى المراد بالصدر

وقوله: (وندع قول زيد) أكبر منك (١) سنا.

الذي هو الرجوع فعمدنا هو الرجوع عن أفعال الحج وعند الشافعي هو الرجوع إلى أهله ، وينبئ عليه أنه لو طاف للصدر ثم أقام بمكة لشغل لم تلزمه الإعادة عندنا خلافا له ، وقال الموفق : طواف الوداع واجب ينوب عنه الدم إذا تركه وبهذا قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعي : ومن أتى مكة لا يخلو إما أن يريد الإقامة بها أو الخروج منها ، فإن أقام بها فلا وداع عليه ، لأن الوداع من المفارق لا الملازم سواء نوى الإقامة قبل النفر أو بعده ، وبهذا قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة : إن نوى الإقامة بعد أن حل له النفر لم يسقط عنه الطواف ، فأما الخارج عن مكة فليس له أن يخرج حتى يودع البيت بطواف ، وهو واجب ، من تركه لزمه دم ، وقال الشافعي في قوله له : لا يجب بتركه شيء ، لأنه يسقط عن الحائض ، فلم يكن واجبا ، ولنا ما روى عن ابن عباس قال : أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن الحائض ، متفق عليه ، وتقدم ما قال النووي هو واجب يلزم بتركه دم على الصحيح عندنا . إلى آخر ما بسط في الأوجز من فروع هذا الباب ١٢ .

(١) فإن ابن عباس رضي الله تعالى عنه مع كونه بحراً أو حبراً وأحد المسكبرين من الصحابة وأحد العبادة من فقهاء الصحابة ، كان أصغر سنا من زيد بن ثابت فإنه رضي الله تعالى عنه قد ناهز الاحتلام في حجة الوداع كما هو مشهور في الروايات ، وأما زيد بن ثابت فيقال : إنه شهد أحدا ويقال : بأول مشاهدته الخندق وكانت معه راية بني النجار يوم تبوك وهو كاتب الوحي وجامع القرآن بأمر الصديق رضي الله عنه ، وروى يعقوب بن سفيان بإسناد صحيح عن الشعبي قال ذهب زيد بن ثابت ليركب فأمسك ابن عباس بالركاب فقال تنح يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال لا ، هكذا نفعل بالعلماء والكبراء ، وقال أبو هريرة : حين مات ، اليوم مات خير هذه الأمة وعسى الله أن يجعل في ابن عباس منه خلفا

قوله (قلت بلى) وقد تستعمل كلمة بلى بمعنى (١) لا ، وهو المراد ههنا .

كذا فى الإصابة ، وقال الحافظ قوله : إن أهل المدينة أى بعض أهلها وقد رواه الإسماعيلي عن أيوب بلفظ إن ناساً من أهل المدينة زاد الثقفى فقالوا : لا نبالى أفتيتنا أو لم تفتنا ، زيد بن ثابت يقول : لا تنفر ، وقد بسط الحافظ فى تخرىج روايات هذه القصة ورجوع زيد رضى الله عنه إلى قول ابن عباس رضى الله عنه ١٢ .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال الكرماني : فإن قلت فى بعض النسخ « بلى ، مكان لا ، فما توجيهه ؟ قلت يستعمل بلى بحسب العرف مكان استعمال نعم مقررأ لما سبق فمعناه كعنى كلمة النفي اه . قلت : ووقع فى نسخة الفتح ههنا قلت لا ، قال الحافظ كذا للأكثر ، وفى رواية أبي ذر عن المستمل قلت بلى ، وهى محمولة على أن المراد ما كنت أطوف اه . وهكذا قال غيره من الشراح . قلت : وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن الصواب فى رواية أبي النعمان لفظ بلى ، وأشار الامام البخارى فى آخر الحديث بقوله قال مسدد : قلت لا على اختلاف الروايات ، ثم رجمه بقوله تابعه جرير عن منصور فى قوله لا ، فلو كان لفظ لا فى حديث أبي النعمان أيضا لم يبق حاجة إلى قوله قال مسدد لا ، ولا لذكر متابعة جرير فالظاهر أن لفظ بلى وقع وهما عن أبي النعمان إذ رواه مسدد عن أبي عوانة بلفظ لا وناهما جرير عن منصور فى لفظ لا ، فلو صح لفظ بلى فيما أن يحمل على ما حمله الشيخ والشراح من كونه بمعنى لا ، أو يحمل على وهم أبي النعمان ، أو على نسيان عائشة رضى الله تعالى عنها كما قيل ، وترجم الإمام البخارى رحمه الله على هذا الحديث باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ، وقد عرفت فيما سبق أن المسألة كانت خلافية فى زمن الصحابة ، وجهور العلماء على أنه يجوز للحائض الخروج من مكة بدون طواف الوداع ففى الأوجز الحائض يجوز لها الخروج من مكة إن

(باب المحصب^(١))

فرغت عن طواف الإفاضة ولا يجب عليها التوقف لطواف الوداع عند الأئمة الأربعة سواء قيل بوجوبه أو سنيته، على الاختلاف بينهم في ذلك كما تقدم، قال الموفق: المرأة إذا حاضت قبل أن تودع خرجت ولا وداع عليها ولا فدية، وهذا قول عامة فقهاء الأمصار، وقد روى عن عمر رضى الله عنه وابنه أنهما أمرا الحائض بالمقام لطواف الوداع وكان زيد بن ثابت يقول به ثم رجع عنه، وروى عن ابن عمر أنه رجع إلى قول الجماعة أيضا، وقد ثبت التخصيف عن الحائض بحديث صفية، وقال ابن المنذر قال عامة الفقهاء بالأمصار: ليس على الحائض طواف وداع وروينا عن عمر وابنه وزيد بن ثابت أنهم أمروا بالمقام لطواف الوداع وثبت رجوع ابن عمر وزيد بن ثابت عن ذلك وبقى عمر رضى الله عنه فخالفناه لثبوت حديث عائشة، وقد روى ابن أبي شبة عن القاسم بن محمد كان الصحابة يقولون: إذا أفاضت المرأة قبل أن تحيض فقد فرغت، إلا عمر رضى الله عنه فإنه كان يقول يكون آخر عهدها بالبيت، وقد وافق عمر على رواية ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم غيره، فروى أحمد وأبو داود والنسائي والطحاوى واللفظ لأبي داود عن الحارث الثقفى قال: أتيت عمر فسألته عن المرأة تطوف يوم النحر ثم تحيض قال ليسكن آخر عهدها بالبيت، فقال الحارث: كذلك أفتانى رسول الله صلى الله عليه وسلم، واستدل الطحاوى بحديث عائشة وأم سليم على نسخ حديث الحارث هـ. مختصر من الأوجز ١٢.

(١) قال الحافظ: بمهملتين ثم موحدة بوزن محمد أى ما حكم النزول به، نقل ابن المنذر الاختلاف في استحبابه مع الاتفاق على أنه ليس من المناسك وبسط الكلام على الاختلاف في ذلك في الأوجز مع ذكر الروايات المختلفة في هذا الباب وفيه قال النووى في شرح مسلم: مذهب الشافعى ومالك والجمهور

استجابه اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وغيرهم وأجمعوا على أن من تركه لا شيء عليه ، وقال ابن القيم : قد اختلف السلف في التحصيب هل هو سنة أو منزل اتفاق ؟ على القولين ، وقال الأبى اختلف السلف في ذلك فرأى ذلك مالك والشافعى اقتداء بفعله صلى الله عليه وسلم ولم يره بعضهم ، وقال إنما نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه أسمع لخروجه ، وفي المدونة : استحب مالك لمن يقتدى به أن لا يدع النزول بالأبطح ووسع لمن لا يقتدى به تركه يعنى بذلك سرا ، وفي العلانية يفتى بنزوله لجميع الناس ، قال الدردير : هذا إذا كان غير متعجل ولم يكن رجوعه يوم الجمعة ، وإلا فلا يندب ، وفي الهداية كان نزوله صلى الله عليه وسلم قصدا . وهو الأصح حتى يكون النزول به سنة على ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه إنا نازلون غدا خيف بنى كنانة ، الحديث ، فعرفنا أنه زل إراءة للمشركين اطفئ صنع الله به فصار سنة كالرمل ، وفي البناية قوله الأصح احترازا عما قاله بعض أصحابنا إنه ليس بسنة لحديث ابن عباس ، وعن هذا قال الشافعى : التحصيب مستحب وليس بسنة وبه قال مالك اه مختصرا من الأوجز . قال الحافظ : قوله ليس التحصيب بشيء أى من أمر المناسك الذى يلزم فعله ، قاله ابن المنذر ، وروى أحمد من طريق ابن أبى مليكة عن عائشة والله ما نزلها إلا من أجل وروى مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبى رافع قال لم يأمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولاكن جئت فضربت قبلته فجاء فنزل اه . لكن لما نزله النبي صلى الله عليه وسلم كان النزول به مستحبا وقد فعله الخلفاء بعده كما رواه مسلم عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر ينزلون بالأبطح ، وسأتى للمصنف فى الباب الذى يليه بدون ذكر أبى بكر ، ومن طريق أخرى

والمراد^(١) بالمحصب والأبطح والبطحاء وذى طوى وخيف بنى كنانة :
هاهنا واحد .

عن نافع عن ابن عمر أنه كان يرى التحصيب سنة قال نافع وقد حصب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده . فالحاصل أن من نفى أنه سنة كعائشة وابن عباس أراد أنه ليس من المناسك فلا يلزم بتركه شيء . ومن أثبتته كابن عمر أراد دخوله في عموم التأسى بأفعاله صلى الله عليه وسلم لا الإلزام بذلك اهـ . وبذلك جزم الشيخ قدس سره في الكوكب الدرى إذ قال : النزول فيه ليس مما يتعلق بالحج وإنما هو سنة على حدة فاقبل التحصيب ليس بشيء أريد به في الحج وحيثما قيل التحصيب سنة فالمراد على إفراده من الحج وعلى حدة ١٢ .

(١) قال العيني : باب المحصب وقال النووى : والأبطح والبطحاء وخيف بنى كنانة اسم لشيء واحد اهـ . وقال القسطلانى : المحصب اسم لمكان متسع بين مكة وبني وهو أقرب إلى منى ، ويقال له : الأبطح والبطحاء وخيف بنى كنانة وحده ما بين الجبلين إلى المقبرة ، اهـ . ثم قال العيني : فى باب النزول بذى طوى الخ بدون الألف واللام فى رواية الأكثرين وفى رواية المستملى والسرخسى بذى الطوى بالألف واللام ويجوز فى الطاء الحركات الثلاث ، والأفصح فتحها . ويجوز صرف طوى ومنه وهو موضع بأسفل مكة فى صوب طريق العمرة المعتادة ، وقيل : هو بين مكة والتنعيم اهـ . قلت : واختلفوا فى ذى طوى ، هل هو الأبطح أو غيره ؟ قال صاحب المعجم : طوى واد بمكة ، وقال الداودى : هو الأبطح وليس كما قال . وقال الحافظ قوله : باب من نزل بذى طوى إذا رجع من مكة تقدم^(*) الكلام على النزول

(*) لم يذكر فيه شيء من الكلام وإنما أورد فى باب دخول مكة ليلا ونهاراً حديث ابن عمر رضى الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم بات بذى طوى حتى أصبح ثم دخل مكة ١٢ ر

(باب النزول بذى طوى)

قبل أن يدخل مكة ، ونزول (١) البطحاء التى بذى الخليفة الخ لما كان المتبادر من البطحاء هو المحصب وكان المقصود إثبات أن نزول البطحاء التى بذى الخليفة على قرب المدينة سنة أيضا بين زيادة الموصول ما هو مراده بالبطحاء .
قوله : (ويجمع هجعة) وذلك (٢) أن النبي صلى الله عليه وسلم كان فى حجته قد نزل بها فصلى الصلوات بها ورقدها هناك لأنه منزله ، وكان ابن عمر ينزل مكة إلا أنه كان يروح بالمحصب ويصلى الصلوات ثم ، ثم يرقدها رقدة أو يضطجع ضجعة طلبا للسنة ويأتى بعد ذلك منزله بمكة .

بذى طوى والمبيت بها إلى الصبح لمن أراد أن يدخل مكة فى أوائل الحج ، والمقصود بهذه الترجمة مشروعية المبيت بها أيضا للراجع من مكة ، وغفل الداودى فظن أن هذا المبيت متحد بالمبيت بالمحصب فجعل ذا طوى هو المحصب وهو غلط منه ، وإنما يقع المبيت بالمحصب فى الليلة التى تلى يوم النفر من منى فيصبح سائرا إلى أن يصل إلى ذى طوى فينزل بها ويبيت ، فهذا الذى يدل عليه سياق حديث الباب ١ هـ . قلت : وظاهر ميل البخارى إلى كلام الداودى ولعله هو مبنى كلام الشيخ إذ جعل المحصب وذا طوى واحداً فإن الإمام البخارى ذكر فى باب النزول بذى طوى أحاديث نزول المحصب ، وسكت الحافظ وتبعه القسطلانى عن بيان المطابقة بين الترجمة والحديث ، وأتى العيني بتوجيهات بعيدة ١٢ .

(١) قال العيني : قوله الذى بذى الخليفة صفة البطحاء واحترز به عن البطحاء التى بين مكة ومنى ، والبطحاء التى بذى الخليفة معروفة عند أهل المدينة وغيرهم بالمعرس ١ هـ . قال الحافظ : المقصود بهذه الترجمة الإشارة إلى أن اتباعه صلى الله عليه وسلم فى النزول بمنزله لا يختص بالمحصب ١ هـ .

(٢) قال الحافظ : يستحب أن يصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويبيت بها بعض الليل كما دل عليه حديث أنس رضى الله عنه ، ويأتى نحوه من

قوله : (كأنهم كرهوا ذلك) إما لأنه ^(١) شيء كانوا يفعلونه في الجاهلية فتحرجوا عنه في الإسلام لكونه من رسوم الجاهلية، أو لأنهم ظنوا أن إخلاص العمل لا يحصل إلا إذا أخلص القصد عن شوائب الغير فرخصوا، مع أن المخلص

حديث ابن عمر في الباب الذي يليه ١٥ . قلت : وبذلك صرحت أصحاب فروع الأئمة الأربعة كما بسطت أقوالهم في الأجزاء ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الوجهين واضح والاول منهما أوفق بالجزء الثاني من الترجمة، وثانئهما أجدر بالجزء الأول، واقتصر الحافظ على الوجه الأول فقط إذ قال باب التجارة الح أي جواز ذلك ورواية ابن عينية وغيره تؤيد الثاني كما قال الحافظ: قوله كأنهم كرهوا ذلك، وفي رواية ابن عينة فكأنهم تأثموا أي خشوا من الوقوع في الإثم للاشتغال في أيام النكاح بغير العبادة، وأخرج الحاكم عن عطاء عن عبيد بن عمير عن ابن عباس أن الناس في أول الحج كانوا يتبايعون بمئى وعرفة وسوق ذى المجاز وهو اسم الحج فخافوا البيع وهم حرم فأنزل الله تعالى لا جناح عليكم أن تبغوا فضلا من ربكم، في مواسم الحج قال لحدثني عبيد بن عمير أنه كان يقرأها في المنصف، وأخرجه إسحاق في مسنده بلفظ كانوا يمنعون البيع والتجارة في أيام الموسم يقولون إنها أيام ذكر، فنزلت، وله من وجه آخر عن ابن عباس رضى الله عنه كانوا يكرهون أن يدخلوا في حجهم التجارة حتى نزلت، اه مختصرا. وهذه الروايات تدل على الوجه الثاني مما أفاده الشيخ، ثم قال الحافظ: (قوله أيام الموسم) - بفتح الميم وسكون الواو وكسر المهملة - سمي بذلك لأنه معلم يجتمع عليه الناس مشتق من السمة وهي العلامة وذكر في حديث الباب من أسواق الجاهلية اثنين وترك اثنين سنذكرهما إن شاء الله، (وذو المجاز) - بفتح الميم

نيتہ وعملہ^(١) وجاعلہما لله خالصا أفضل من ليس كذلك .

وتخفيف الجيم- بلفظ ضد الحقيقة ، (وعكاظ) بضم المهملة وتخفيف الكاف في آخره طاء مشالة، زاد ابن عبيدنة عن عمرو كما سيأتى في البيوع وتفسير البقرة (ومجنة) وهى بفتح الميم وكسر الجيم وتشديد النون، وذكر من أسواق العرب في الجاهلية أيضا حباشة بضم المهملة وتخفيف الموحدة وبعد الألف معجمة ولم تذكر هذه السوق في الحديث لأنها لم تسكن في مواسم الحج ، ولأنها كانت تقام في شهر رجب قال الفاكهي : ولم تزل هذه الأسواق قائمة في الإسلام إلى أن كان أول ما ترك منها سوق عكاظ في زمن الخوارج سنة تسع وعشرين ومائة وآخر ما ترك منها سوق حباشة في زمن داود العباسي سنة سبع وتسعين ومائة ، وكانت سوق عكاظ أعظم الأسواق ، كانوا يتوافون بها من كل جهة وقد وقع ذكرها في أحاديث آخر منها حديث ابن عباس انطلق النبي صلى الله عليه وسلم في طائفة من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ الحديث في قصة الجن تقدم في الصلاة ويأتى في التفسير ، وروى الزبير بن بكار من طريق حكيم بن حزام أنها تقام صبح هلال ذى القعدة إلى أن يمضى عشرون يوما ثم يقام سوق مجنة عشرة أيام إلى هلال ذى الحجة ثم يقوم سوق ذى المجاز ثمانية أيام ثم يتوجهون إلى منى للحج ، وروى عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم لبث عشر سنين يتبع الناس في منازلهم في الموسم بمجنة وعكاظ يبلغ رسالات ربه ، الحديث أخرجه أحمد وغيره ، ١٢٠ مختصراً .

(١) وقد روى عن معاذ بن جبل رضى الله عنه أنه قال حين بعث إلى النبي : يا رسول الله أوصنى ، قال : «أخلص دينك يكفك العمل القليل» ، رواه الحاكم ، وعن الضحاك بن قيس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إن الله تعالى يقول أنا خير شريك فمن أشرك معى شريكاً فهو لشريكى ، يا أيها الناس أخلصوا

قوله : (إني لم أكن حلت) يعني بذلك (١) أنها لم تكن تعتمر حين قدمت مكة فوضعت اللازم موضع الملزوم ، فافهم .

أعمالكم فإن الله تعالى لا يقبل من الأعمال إلا ما خلص له ، ولا تقولوا هذه لله وللرحم . فإنها للرحم وليس لله منها شيء . الحديث رواه البزار والبيهقي ، وعن أبي أمامة قال : جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أرأيت رجلاً غزاً يلتمس الذكر والأجر ، ماله ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا شيء له ، الحديث ، وفيه : إن الله عز وجل لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصاً وابتغى به وجهه ، رواه أبو داود والنسائي ، وعن أبي بن كعب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بشر هذه الأمة بالسنة والدين والرفعة والتكسين في الأرض ، فمن عمل منهم عمل الآخرة للدنيا لم يكن له في الآخرة من نصيب » ، رواه أحمد وابن حبان والحاكم وغيرهم ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها المنذرى في الترغيب ، وقال العيني في قوله تعالى : « وأنموا الحج والعمرة لله » - عن سفيان الثوري أنه قال : تمامها أن تحرم من أهلك لا تريد إلا الحج والعمرة وتهل من الميقات ليس أن تخرج لتجارة ولا لحاجة حتى إذا كنت قريباً من مكة قلت لو احتججت أو اعتدلت وذلك يحزى . ولكن التمام أن تخرج له ولا تخرج لغيره ١٢٥١ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الشراح كما قاله الكرمانى وتبعه غيره إذ قال : قوله لم أكن حلت أى حين قدمت مكة بأنى لم أتمتع بل كنت قارئة له ، قلت : وهذا ليس بوجيه لأن قوله صلى الله عليه وسلم فاعتمرى كيف يترتب على كونها قارئة ، وأما قولهم : إنها كانت لتطيب قلبها ينأى قولها كل أصحابك يرجع بحج وعمرة غيرى ، وفي رواية أخرى : البخارى في باب تقضى الحائض المناسك كلها قالت : يا رسول الله تنطلقون بحجة وعمرة .

(أبواب^(١) العمرة)(باب وجوب العمرة^(٢)) وفضلها

والاستدلال بالآية لا يتم لأنها لم تدل

وأنطلق بحج ، فأمر عبد الرحمن بن أبي بكر الحديث ، فملا قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم تنطلقين أنت أيضاً بحج وعمرة مثلى ، على أن قولها فأمر عبد الرحمن مرتب على قولها : وأنطلق بحج ١٢ .

(١) هى لغة الزيارة ، وقيل : القصد ، وقال الراغب : العمارة نقيض الخراب والاعتناء والعمرة الزيارة التى فيها عمارة الود وجعل فى الشريعة للقصد المخصوص وقوله : إنما يعمر مساجد الله ، إما من العمارة التى هى حفظ البناء . أو من العمرة التى هى الزيارة أو من قولهم عمرت بمكان كذا ، أى أقمت فيه أه . وفى الفتح . قيل : إنها أى العمرة مشتقة من عمارة المسجد الحرام له . وفى الشرع : زيارة البيت الحرام بكيفية خاصة وشروط مخصوصة له ، ما فى الأوجز بزيادة من الراغب . وفى الدر المختار : هى إحرام وطواف وسعى وحلق أو تقصير فالإحرام شرط ومعظم الطواف ركن ، وغيرهما واجب ١٢٥١ .

(٢) اختلف أهل العلم فى حكمها واختلفت نقلة المذاهب فى بيان مسالك الأئمة ، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم ، قال ابن رشد : إن قوما قالوا إنه واجب ، وبه قال الشافعى وأحمد والثورى والأوزاعى ، وهو قول ابن عباس رضى الله عنه من الصحابة وجماعة من التابعين ، وقال مالك وجماعة : هى سنة . وقال أبو حنيفة : هى تطوع وبه قال أبو ثور ودأود ، وقال ابن قدامة : تجب العمرة على من يجب عليه الحج فى إحدى الروايتين أى عن أحد ، والثانية ليست واجبة أه . ومختار فروعه من نيل المأرب والروض المربع وغيرهما الأولى ، وقال الزركشى : جزم به جمهور الأصحاب ، وعنه أنها سنة ، وأما عند

إلا على وجوب^(١) الإتمام بعد ما شرع ولا يثبت بها الوجوب ابتداءً ، فكانت كنافلة الصلاة تلزم بالشروع وليست بواجبة ابتداءً ، ولا يؤخذ بقول ابن عمر^(٢)

الشافعية في عامة فروعهم أنها فرض في الأظهر ، وحكى الترمذى عنه أنها سنة وأولت الشافعية هذا القول إلى الوجوب ، وأما عند المالكية فقال الدردير : سنت العمرة عيناً مرة ، قال الزرقاني : سنة مؤكدة هذا هو المشهور في المذهب ، وأما عندنا الحنفية ففي شرح اللباب : العمرة سنة مؤكدة على المختار ، وقيل : واجبة ، صححه قاضيان وبه جزم صاحب البیان وعن بعض أصحابنا أنها فرض كفاية ، اهـ مختصراً من الأوجز . وبسط فيه في مسالك الأئمة ودلائلهم ١٢ .

(١) وبذلك أجاب صاحب الدر المختار إذ قال : المأمور به في الآية الإتمام وذلك بعد الشروع وبه نقول ، قال ابن عابدين جواب عن سؤال مقدر أورده في غاية البيان دليلاً على الوجوب ثم أجاب عنه بما ذكره الشارح ، ثم هذا مبني على أن المراد بالإتمام تتميم ذاتهما أى تتميم أفعالهما ، أما إذا أريد به إكمال الوصف وعليه ما نقله في البحر من أن الصحابة فسروا الإتمام بأن يحرم بهما من دويرة أهله ومن الأماكن القاصية ، فلا حاجة إلى الجواب للاتفاق على أن الإتمام بهذا المعنى غير واجب ، فالأمر فيه للندب إجماعاً ، فلا يدل على وجوب العمرة اهـ . وبنحو ما قاله صاحب الدر المختار أجاب عنه العيني إذ قال : قال المانعون للوجوب : ظاهر السياق إتمام أفعالهما بعد الشروع فيهما ولهذا قال بعده : فإن أحصرتم ، أى منعت من إتمامهما ، ولهذا اتفق العلماء على أن الشروع في الحج والعمرة ملزم سواء قيل بوجوب العمرة أو باستحبابها ، وروى عن علي أنه قال في هذه الآية دوأتموا الحج والعمرة لله ، قال أن تحرم من دويرة أهلك ، وكذا قال ابن عباس وسعيد بن جبير وطاوس وقرأ الشعبي : دوأتموا الحجة والعمرة لله ، برفع العمرة ، قال : وليست بواجبة ، اهـ مختصراً ١٢ .

(٢) وقد خالفهما ابن مسعود رضي الله عنه إذ قال : هي تطوع كافي الأوجز عن ابن أبي شيبة ، وذكر ابن أبي شيبة عدة آثار عن التابعين في ذلك ١٢ .

وابن عباس على خلاف النص^(١) ، وقد علمت أن القرآن في النظم لا يدل^(٢) على القرآن في الحكم ، ولعله رضى الله عنه لم يرد بذلك احتجاجه على مشاركتهما في الوجوب لاقتراانهما في النظم ، بل الذى قصده أنهما متحدان حكماً كما أنهما مقترنان نظماً ، لا لنفس هذا الاقتران فقط ، بل لما استنبطه من نص أو اجتهاد أو غير ذلك ، والجواب قد عرفت ، والمراد بقول ابن عمر^(٣) ليس أحد إلا وعليه حجة ، ليس هو العموم بحيث يشمل كل غنى وفقير ، بل المراد به هو الذى تجب عليه الحجة ليساره واستطاعته السبيل .

(١) وقد ورد النص بذلك في عدة روايات بسطت في الأوجز ، منها ما روى الترمذى عن جابر رضى الله تعالى عنه قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة : أواجبة هي ؟ قال : لا ، وأن تعتمروا هو أفضل . قال الترمذى : حسن صحيح ، ومنها ما رواه ابن ماجه من حديث طلحة بن عبيد الله قال : الحج جهاد والعمرة تطوع ، وقال ابن الهمام : روى عن أبي هريرة رفعه الحج جهاد والعمرة تطوع ، وعن أبي أمامة رفعه من مشى إلى صلاة مكتوبة فأجره بحجة ومن مشى إلى صلاة تطوع فأجره بعمرة ، أخرجه الطبرانى وبمعناه أخرجه أبو داود وسكت عليه ، وما أورد على هذه الروايات أجيب عنه في الأوجز مفصلاً ١٢٠ .

(٢) وهذا معروف قال صاحب نور الأنوار قيل : إن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم ، ذهب إليه مالك رحمه الله ، وقلنا إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشرک ، اه مختصراً . وعدته الحنفية من الوجوه الفاسدة ، قلت وما قال : إنه مذهب مالك يشكل عليه ما في الأوجز عن الزرقانى إذ قال : وبالوجوب قال ابن حبيب وهو المشهور عن الشافعى وأحمد ، واحتجوا بقوله تعالى « وآتموا الحج والعمرة لله ، لعطفها على الحج الواجب . وتعقب بأنه لا يلزم من الاقتران الوجوب ، فهو استدلال ضعيف لضعف دلالة الاقتران اه مختصراً ١٢١ .

(٣) وهذا واضح أراد به توضيح قوله رضى الله عنه لا تعلق له بالخلافية ١٢٢ .

(باب من اعتمر قبل الحج)

يعنى بذلك أن ما ورد^(١) من النهى عن تقديم العمرة على الحجة ، فإنما هو أدب وإرشاد لما هو الأفضل ، لأن فى تقديم العمرة على الحجة مظنة فوات الحجة لبعد المسافة فى العادة وكثرة المشاغل العائقة عن المعاودة فلعله لا يوفق للمعاودة ثانياً فيحج مع أن الحجة وهى فريضة أولى بالتقديم ، والمبادرة إليها من العمرة وهى سنة ، وأما الجواز لو قدمها عليها فغير^(٢) منكر ، ولا مبرهن على عدمه ، كيف وقد قدم النبي صلى الله عليه وسلم

(١) كما أخرجه أبو داود عن سعيد بن المسيب أن رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أتى عمر بن الخطاب فشهد عنده أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المرض الذى قبض فيه ينهى عن العمرة قبل الحج قال الخطابي: فى إسناد هذا الحديث مقال ، وقد اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرتين قبل حججه ، والأمر الثابت المعلوم لا يترك بالأمر المظنون ، وجواز ذلك لإجماع من أهل العلم لم يذكر فيه خلاف ، وقد يحتمل أن يكون النهى عنه اختياراً واستحباباً وأنه إنما أمر بتقديم الحج لأنه أعظم الأمرين وأهمهما ، ووقته محصور ، والعمرة ليس لها وقت وموقوت وأيام السنة كلها تتسع لها ، وقد قدم الله اسم الحج عليها هـ . وحكى شيخنا فى البذل كلام الخطابي عن الدرجات بتغير يسير فى السياق ١٢ .

(٢) وتقدم عن الخطابي أنه لإجماع وهكذا فى الأوجز عن ابن عبد البر إذ قال : هو أمر مجمع عليه لا خلاف بين العلماء فى جواز العمرة قبل الحج لمن شاء هـ . وقال الحافظ قوله : لا بأس ، زاد أحمد : وابن خزيمة فقال : لا بأس

عمرته على حجته ، وهذا الاحتجاج بفعله صلى الله عليه وسلم إنما يتم لو كان (١) فرض الحج قبل عمرته ، فأما عند من قال : إنه فرض في السنة التاسعة فلا يمكن أن (٢) يستدل بفعله لأن الحجة لما لم تفرض كانت الحجة والعمرة متساويتين في عدم الوجوب ، فلا يضر تقديم إحداهما على الأخرى .

على أحد أن يعتمر قبل أن يحج ، قوله وقال إبراهيم بن سعد ، وصله أحمد بالإسناد المذكور بلفظ حدثنا عكرمة بن خالد المخزومي قال : قدمت المدينة في نفر من أهل مكة فاقبض عبد الله بن عمر فقلت : إنا لم نحج قط ، أفنعتمر من المدينة؟ قال : نعم . وما يمنعكم من ذلك؟ فقد اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمره كلها قبل حجه ، قال : فاعتمرنا ١٢٥١ .

(١) وهذا كما أفاده الشيخ قدس سره ولذا استدل بالحديث على تقديم فريضة الحج كما في الأوجز عن الغيني إذ قال : وفي التوضيح هذا من ابن عمر قد يدل على أن فرض الحج نزل قبل اعتمازه ، إذ لو اعتمر قبله ماصح استدلاله على ما ذكره ١٥٠ . والمسألة خلافية شهيرة بسطت في أول كتاب الحج من الأوجز إذ قال : اختلفوا فيه على أحد عشر قولاً ، والمشهور منها قولان : سنة ست ، وسنة تسع ، وقال السندي : لا يقال كان ذلك قبل افتراض الحج فلا يدل على أن الأمر بعد الافتراض كذلك ، لأننا نقول : لو سلم ذلك فلا استدلال به يتم بالنظر إلى أن الافتراض لا يظهر له تأثير في منع تقديم العمرة ، أما إذا كان على التراخي فواضح ، وإن كان على الفور فلأن تقديم العمرة لا يراحم الحج من عامها وعند عدم ظهور المنع فالأصل بقاء الحكم الثابت ، ١٢٥١ .

(٢) لأن آخر عمره صلى الله عليه وسلم غير التي كانت مع الحج ، كانت عمرة الجمرات وهي سنة ثمان ١٢ .

قوله : (وسمعنا استننان عائشة) وذلك بسماع^(١) تهوعها أو غيره ، وقد يسمع صرير الأسنان أيضاً .

(١) قال العيني قوله وسمعنا استننان عائشة ، قيل : استننانها سواكها ، وقيل : استعمالها الماء ، قال ابن فارس : سفت الماء على وجهي إذا أرسلته لإرسالاً إلا أن استن لم تستعمله العرب إلا في السواك ، وقيل : معناه سمعنا حس مرور السواك على أسنانها ، قلت فيه ما فيه ، وفي رواية عطاء عن عروة عن مسلم قال : ولما لنسمع ضربها بالسواك تستن اه ، ثم قال القسطلاني قوله : يا أماء بالآلاف بين الميم والهاء المضمومة ، وقال الحيافظ كالكرمانى بسكونها ، ولأبي ذر وأبي الوقت والأصيلي ياتمه بحذف الألف وسكون الهاء ، وفي نسخة يأم المؤمنين وهذا بالمعنى الأعم والسابق بالمعنى الأخص ، لأنها خالته ، وقوله في رجب قط قال ذلك مبالغة في نسبته إلى النسيان ولم تنكر عليه إلا قوله لإحدهن في رجب ، وزاد مسلم عن عطاء عن عروة قال وابن عمر يسمع فما قال لا ولا نعم ، سكت ، قال النووي : سكوت ابن عمر رضى الله عنه على إنكار عائشة يدل على أنه كان اشتبه عليه أو نسي أو شك اه ما قال القسطلاني ، قلت : وقوله لم تنكر عليه إلا قوله لإحدهن في رجب ، هذا في حديث الباب ، وإلا فقد قال الحيافظ قوله : لإحدهن في رجب ، كذا وقع في رواية منصور عن مجاهد وخالفه أبو إسحاق فرواه عن مجاهد عن ابن عمر قال اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم مرتين فبلغ ذلك عائشة فقالت : اعتمر أربع عمر ، أخرجه أحمد وأبو داود ، فاختلفا جعل منصور الاختلاف في شهر العمرة وأبو إسحاق في عدد الاعتار ويمكن تعدد السؤال بأن يكون ابن عمر سئل أولاً عن العدد فأجاب فردت عليه عائشة فرجع إليها فسئل مرة ثانية فأجاب بموافقتها ثم سئل عن الشهر فأجاب بما في ظنه ، وقد أخرج أحمد من طريق الأعمش عن

قوله : (إلا التي اعتمر مع حجته) فإن ابتداءها (١) وإن كان في ذى القعدة أيضاً إلا أنها اختتمت في ذى الحجة .

(باب عمرة في رمضان (٢))

مجاهد قال : سأل عروة ابن عمر في أى شهر اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قال : في رجب ١٢٥١ .

(١) فإن خروجه صلى الله عليه وسلم من المدينة كان في آخر ذى القعدة استبقين منها يوم الخميس كما قاله ابن حزم وغيره أو لخمس بقين منها يوم السبت كما رجحه ابن القيم ، وهو المرجح عندهذا المتبلى بالسياآت المعترف بالتقصيرات كما حققته في رسالتي حجة الوداع فصلي الظهر بالمدينة أربعا وصلي العصر بذي الحليفة ركعتين وبات بها ، وأناه آت بوادى العقيق وقال : عمرة في حجة فابتدأوها كان في آخر ذى القعدة ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة رابع ذى الحجة بلا خلاف بين العلماء ، ولذا أفاد الشيخ قدس سره أنها اختتمت في ذى الحجة لا اقترانها بالحج ١٢ .

(٢) قال العيني بعد ذكر الحديث قال الكرماني فإن قلت : ظاهره يقتضى أن عمرة في رمضان تقوم مقام حجة الإسلام فهل هو كذلك ؟ قلت معناه كحجة الإسلام في الثواب ، والقرينة الإجماع على عدم قيامها مقامها ، وقال ابن خزيمة : إن الشيء يشبه بالشيء ويجعل عدله إذا أشبهه في بعض المعاني لا جميعها لأن العمرة لا يقضى بها فرض الحج ولا النذر ، ونقل الترمذى عن إسحق بن راهويه أن معنى هذا الحديث نظير ما جاء : أن دقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن ، وقال ابن العربي حديث العمرة هذا صحيح ، وهو فضل من الله ونعمة فقد أدركت العمرة منزلة الحج بانضمام رمضان إليها ، وقال ابن الجوزى فيه : أن ثواب العمل يزيد بزيادة شرف الوقت كما يزيد بحضور القلب وبخلوص القصد ، وقال ابن التين : قوله

كحجة يحتمل أن يكون على بابه، ويحتمل أن يكون لبركة رمضان، ويحتمل أن يكون مخصوصاً بهذه المرأة، وقد قال بعض المتقدمين: بأنه مخصوص بهذه المرأة، فروى أحمد بن منيع في مسنده بإسناد صحيح عن سعيد بن جبيرة عن امرأة من الأنصار يقال لها أم سنان أنها أرادت الحج، فذكر الحديث، وفيه فقال سعيد بن جبيرة لا نعلم هذا إلا لهذه المرأة وحدها، ووقع عند أبي داود عن أم معقل في آخر حديثها، فكانت تقول: الحج حجة والعمره عمرة فما أدري إلى خاصة أم للناس عامة؟ والظاهر حمله على العموم، وقال الترمذي: بعد أن روى حديث أم معقل: وفي الباب عن ابن عباس وجابر وأبي هريرة وأنس ووهب بن خنيس ويقال هرم بن خنيس، وزاد العيني في الباب يوسف بن عبد الله وأبا طليق وأم طليق، وبسط العيني تخريجها، وفي كثير من هذه الروايات قوله صلى الله عليه وسلم «عمرة في رمضان تعدل حجة» بدون ذكر امرأة مخصوصة، وفي الأوجز قال الحافظ: لم يعتصر النبي صلى الله عليه وسلم إلا في أشهر الحج. وقد ثبت فضل العمرة في رمضان بحديث الباب فأيهما أفضل؟ الذي يظهر أن العمرة في رمضان لغير النبي صلى الله عليه وسلم أفضل، وأما في حقه فما صنعه هو أفضل، لأن فعله لبيان جواز ما كان أهل الجاهلية يمنعونه، فأراد الرد عليهم بالقول والفعل، وهو لو كان مكروها لغيره لكان في حقه أفضل، وقال صاحب الهدى: يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم كان يشتغل في رمضان من العبادة بما هو أهم من العمرة وخشى من المشقة على أمته لاذلو اعتمر في رمضان لبادروا إلى ذلك مع ما هم عليه من المشقة في الجمع بين العدة والصوم، وقد كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل خشية أن يفرض على أمته، وخوفاً من المشقة عليهم، اهـ. قلت: ما حكى الحافظ عن الهدى فيه اختصار، وتردد صاحب الهدى في ترجيح

هذه الرواية التي أوردتها المؤلف في هذا الباب أصح^(١) ما يروى في ذلك

الاعتبار في أشهر الحج وفي رمضان إذ قال : وأما التفضيل بينه وبين الاعتبار في رمضان فوضع نظر ، فقد صح عنه أنه عليه الصلاة والسلام أمر أم معقل أن تعتمر في رمضان وأخبرها أنها تعدل حجة ، وأيضاً فقد اجتمع في عمرة رمضان أفضل الزمان وأفضل البقاع ، ولكن لم يكن الله ليختار لنبيه صلى الله عليه وسلم في عمره إلا أولى الأوقات وأحقها فكانت العمرة في أشهر الحج نظير الحج في أشهره ، وهذه الأشهر قد خصها الله تعالى بهذه العبادة وجعلها وقتاً لها والعمرة حج أصغر ، فأولى الأزمدة بها أشهر الحج ، وذو القعدة أوسطها ، وهذا مما تختار^(٢) الله فيه فمن كان عنده فضل علم فليرشد إليه ، وقد يقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يشتغل في رمضان من العبادات ، إلى آخر ما لخصه الحافظ من كلام الهدى ، وذكره صاحب الهدى مبسوطاً ١٢ .

(١) فإن الروايات في هذه القصة كثيرة كما تقدم قريباً عن كلام العيني وبسطها الحافظان ابن حجر والعيني ، وقال القسطلاني : وفي النسائي والطبراني في قصة تشبه هذه اسمها أم معقل زينب وزوجها أبو معقل الهيثم ، ووقع مثله لأبي طليق وأم طليق عند ابن أبي شيبه وابن السكن ، وعند ابن حبان في صحيحه قالت أم سليم : حج أبو طلحة وابنه وتركان ونحوه عند ابن أبي شيبه من وجه آخر عن عطاء ، وابن المذکور الظاهر أنه أنس لأن أبا طلحة لم يكن له ابن كبير يحج فيكون المراد بالابن أنسا مجازاً ، ويؤيد ذلك أن في حديث البخاري أنها من الأنصار وليست أم معقل أنصارية بل وفي سند أبي داود أن أبا معقل لم يحج معهم ، بل تأخر لمرضه فمات ، وأما أم سنان فهي أنصارية أيضاً ، وبالجملة فيجتمعت فيها وقائع متعددة لمن ذكر ههنا ، وقال الحافظ في حديث الباب قوله : سماها ابن عباس فنسيت ، قائل نسب ابن جريج بخلاف ما يتبادر إلى الذهن من أن القائل عطاء

الباب ، فارواه أبو داود^(١) من قصة هذه المرأة

لأن المصنف أخرج الحديث في باب حج النساء من طريق حبيب المعلم عن عطاء فسيماها ، ولفظه: لما رجع النبي صلى الله عليه وسلم من حجته قال لأم سنان الأنصارية ما منعك من الحج؟ الحديث ، ويحتمل أن عطاء كان ناسياً لاسمها لما حدث به ابن جريج وذاكر آله لما حدث به حبيب ، وقد خالف يعقوب بن عطاء فرواه عن أبيه عن ابن عباس قال : جاءت أم سليم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: حج أبو طلحة وابنه وتركاني، الحديث أخرجه ابن حبان، وقد وقع شبهه بهذه القصة لأم معقل، خرج الحافظ رواياتهما ثم قال: والذي يظهر لي أنهما قصتان وقعتا لامرأتين ووقعت لأم طليق قصة مثل هذه أخرجهما أبو علي بن السكن وابن منده والدولابي، ذكر لفظها الحافظ ثم قال: وزعم ابن عبد البر أن أم معقل هي أم طليق لها كنيستان وفيه نظر لأن أبا معقل مات في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأبا طليق عاش حتى سمع منه طلق بن حبيب، وهو من صغار التابعين، فدل على تغير المرأتين ويدل عليه تغير السياقين أيضاً ، ولا معدل عن تفسير المهمة في حديث ابن عباس بأنها أم سنان أو أم سليم لقوله إنها أنصارية ، وأما أم معقل فإنها أسدية ووقعت لأم الهيثم أيضاً ، اه مختصراً . وقال العيني: قيل إن أم طليق هي أم معقل لها كنيستان ، حكاه ابن عبد البر ، وقال شيخنا : قد رأيت في كلام بعضهم أن أم سنان المذكورة في حديث ابن عباس هي أم معقل ، قال : وفيه نظر قلت: يمكن أن يكون وجه النظر ما قاله بعضهم أن أم سنان أنصارية وأم معقل أسدية ، ولكن قد قيل إنها أنصارية فعلى هذا القول تكون المرأة المذكورة في حديث ابن عباس هي أم معقل ١٢٥١ .

(١) فقد أخرج الإمام أبو داود هذه القصة من حديث أم معقل من قصتها ومن حديث ابن عباس في قصة امرأة مبهمه وقال شيخنا في البذل في حديث

إما يرجع^(١) إلى ما رواه المؤلف أو ينسب إلى الخطأ .

(باب العمرة ليلة الحصة^(٢) وغيرها)

أم معقل في هذا الحديث اضطراب كثير واختلاف شديد ، فإن الحديث الأول يدل على أن أبا معقل حج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجع وذهب مع زوجته أم معقل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتكلموا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والحديث الثاني يدل على أن أبا معقل هلك قبل أن يخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وانطلقت منفردة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكلمت معه في أمر الحج ، ولم أر من تعرض لجمع هاتين الروايتين ولرفع الإشكال إلا ما كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه رضى الله تعالى عنه فقال: ثم حكى شيخنا عن تقرير والدى المرحوم كلاما طويلا ، فارجع إليه لو شئت ١٢ .

(١) وهذا مبنى على ما قيل: إن أم سنان وأم معقل واحد كما تقدم في كلام العيني ، وأما نسبة الخطأ فلعله للاضطراب في روايتها ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنها وقائع عديدة ١٢ .

(٢) قال القسطلاني : بفتح الحاء وسكون الصاد المهملتين وفتح الموحدة ، وقال الحافظ : المراد بها ليلة المبيت بالمحصب قال ابن بطال : فقه هذا الباب أن الحاج يجوز له أن يعتمر إذا تم حجه بعد انقضاء أيام التشريق ، واختلف السلف في العمرة أيام الحج فروى عبد الرزاق عن مجاهد قال : سئل عمر وعلى وعائشة عن العمرة ليلة الحصة؟ فقال عمر رضى الله عنه: هي خير من لاشيء ، وقال على نحوه ، وقالت عائشة : العمرة على قدر النفقة وأشارت بذلك إلى أن الخروج لقصد العمرة من البلد إلى مكة أفضل من الخروج من مكة إلى أدنى الحل ، وهكذا في العيني وزاد بعد قول عمر هي خير من لاشيء وقال على من مثقال ذرة ونحوه ، وعن عائشة أيضا لأن أصوم ثلاثة أيام أو أتصدق على عشرة مساكين أحب إلى

من أن أعتمر بالعمرة التي اعتمرت من التمتع ، وقال طاوس فيمن أعتمر بعد الحج لأدري أيعذبون عليها أم يؤجرون ، وقال عطاء بن السائب اعتمرنا بعد الحج فعاب ذلك علينا سعيد بن جبير وأجازه آخرون ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : العمرة جائزة السنة كلها إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق ، فذهب أصحابنا إلى أن العمرة تجوز في جميع السنة ، إلا أنها تكره في الأيام المذكورة ، وقال الشافعي وأحمد لا تكره في وقت ما ، وعند مالك تكره في أشهر الحج اه مختصراً . وقال الحافظ : اتفقوا على جوازها في جميع الأيام لمن لم يكن متلبساً بأعمال الحج إلا ما نقل عن الحنفية أنه يكره يوم النحر وأيام التشريق ، ونقل أسلم عن أحمد إذا اعتمر فلا بد أن يحلق أو يقصر فلا يعتمر بعد ذلك إلى عشرة أيام لئلا يكره حلق الرأس ، قال ابن قدامة هذا يدل على كراهة الاعتمار عنده في دون عشرة أيام اه . وقال مالك في الموطأ : لا أرى لأحد أن يعتمر في سنة مراراً ، وفي الأوجز : لأنه صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعاً ، كل واحدة في سنة مع تمكنه من التكرير ، نعم إن شرع في المسكروه لزمه إتمامها لأنه من قسم الجائز ، وأجاز الجمهور وكثير من المالكية التكرار بلا كراهة لحديث العمرة إلى العمرة كفارة : لما بينهما ، حتى قال ابن عبد البر : لا أعلم لأحد كره ذلك حجة من كتاب ولا سنة يجب التسليم لمثلها ، وبسط في الأوجز الآثار المختلفة في ذلك ثم قال : وفي الهداية هي جائزة في جميع السنة إلا خمسة أيام لما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تكره العمرة في هذه الأيام الخمسة ، وقال ابن الهمام قال الشيخ تقي الدين في الإمام روى إسماعيل بن عياش عن إبراهيم ونافع عن طاوس قال قال البحر - يعني ابن عباس - خمسة أيام يوم عرفة ويوم النحر وثلاثة أيام التشريق اعتمر قبلها وبعدها ما شئت ، اه مختصراً ١٢ .

إنما أورد هذا الباب لبيان أن المنهى عنه^(١) إنما هي العمرة في خمسة أيام : يوم عرفة ، ويوم النحر ، وثلاثة التشريق ، وأما ما سوى ذلك فلا كراهة للاعتبار ، ثم إن اعتبار^(٢) الليالي في الحج لما كان من المتخلفة دون المتقدمة ، حيث كانت ليلة عرفة هي^(٣) التي أتى بعد يوم عرفة لا التي قبله ، وكذلك ليلة يوم النحر هي^(٤) الآتية بعده لا الماضية قبله ، توهم أن الليلة الآتية بعد ثالث أيام التشريق لعلها داخله في النهي لكونها بحسب تلك القاعدة ليلة ثالث عشرة وإن كانت في الحقيقة ليلة رابع عشرة ، دفع هذا التوهم بتصريح ليلة الخصبة ،

(١) وهذا عند الحنفية كما تقدم الخلاف في ذلك مفصلاً ١٢.

(٢) وفي الدر المختار : اعلم أن الليالي تابعة للأيام إلا ليلة عرفة وليالي النحر فتبع للنهر الماضية رفقا بالناس ، قال ابن عابدين : أى كل ليلة تتبع اليوم الذى بعده. ألا ترى أنه يصلى التراويح في أول ليلة من رمضان دون أول ليلة من شوال ، وقوله إلا ليلة عرفة عبارة البحر عن المحيط إلا في الحج فإنها في حكم الأيام الماضية فاليلة عرفة تابعة ليوم التروية وليلة النحر تابعة ليوم عرفة هـ . وفي شرح اللباب وقت الرمي في اليوم الرابع من أيام الرمي من الفجر إلى الغروب وليس يتبعه ما بعده من الليل ، بخلاف ما قبله من الأيام وبغروب الشمس من هذا اليوم يفوت وقت الأداء والقضاء اتفاقاً بخلاف ما قبله ولو رمى ليلة الحادى عشر أو غيرها عن غدها لم يصح لأن الليالي في الحج في حكم الأيام الماضية لا المستقبل ١٣٥١ .

(٣) هذا إجماع لا خلاف في ذلك بين السلف والخلف ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : من أدرك معنا هذه الصلاة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهراً فقد تم حجه ، أخرجه أبو داود وأجمعوا على أن المراد بها ليلة النحر لا ليلة عرفة ١٢ .

(٤) وهذا أيضاً إجماع من السلف والخلف لا يجوز التضحي ليلة النحر لإجماع ١٢ .

والحاصل أن مخالفة القاعدة المتعارفة^(١) لما كانت لأجل أفعال الحج ، وقد انقضت وتمت . كان الاعتبار بعد ذلك على حسب ما تقرر وتعرف ، فافهم وبالله التوفيق .

قوله : (ألكم خاصة هذه ؟) يعنى به العمرة^(٢) فى أشهر الحج ، وأما الفسخ فكان لهم خاصة .

(١) وهى أن الليالى تابعة للنهار الآتى كما تقدم قريبا عن الدر المختار .
 (٢) قال العيني : قوله ألكم هذه . أى هذه الفعلة ، وهى جعل الحج عمرة أو العمرة فى أشهر الحج وفى رواية يزيد بن زريع : ألنا هذه خاصة؟ وفى رواية جعفر عند مسلم . فقام سراقه فقال يا رسول الله : ألعامنا هذا أم للأبد؟ فشبك أصابعه واحدة فى الأخرى وقال : دخلت العمرة فى الحج مرتين لا بل لأبد الأبد ، قال النووي : اختلف العلماء فى معناه على أقوال ، أصحها وبه قال جمهورهم إن العمرة يجوز فعلها فى أشهر الحج ، والثانى معناه جواز القران وتقدير الكلام دخلت أفعال العمرة فى أفعال الحج إلى يوم القيامة ، والثالث تأويل بعض القائلين بأن العمرة ليست واجبة ، وقالوا : معنى دخولها فى الحج سقوط وجوبها وهذا ضعيف أو باطل ، وسياق الحديث يقتضى بطلانه . والرابع تأويل بعض أهل الظاهر أن معناه جواز فسخ الحج إلى العمرة وهذا أيضا ضعيف ، ورد هذا بأن سياق السؤال يقوى هذا التأويل بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ وفيه نظر ، وقال النووي أيضا : اختلف العلماء فى هذا الفسخ : هل هو خاص للصحابة تلك السنة خاصة أم باق لهم ولغيرهم إلى يوم القيامة ؟ فيجوز لكل من أحرم حج ونيس معه هدى أن يقلب إحرامه عمرة ويتحلل بأعمالها ، فقال مالك والشافعى وأبو حنيفة وجماهير العلماء من السلف والخلف : هو مختص بهم فى تلك السنة ، وما يستدل للجماهير حديث أبى ذر الذى رواه مسلم : كانت المتعة فى الحج

لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، يعني فسخ الحج إلى العمرة ، وروى
 النسائي عن الحارث بن بلال عن أبيه قلت : يا رسول الله فسخ الحج لنا خاصة
 أم للناس عامة ؟ فقال : بل لنا خاصة ، وأما حديث سراقه فعناه جواز الاعتبار
 في أشهر الحج أو القران كما ذكرنا ، اه مختصرا . وفي الأوجز أما فسخ الحج
 إلى العمرة فجمهور العلماء يكرهون ذلك من الصدر الأول وفقهاء الأمصار ، وذهب
 ابن عباس رضي الله عنه إلى جواز ذلك ، وبه قال أحمد ودادود ، وكلهم متفقون
 على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه عام حج بفسخ الحج إلى
 العمرة ، وبهذا تمسك أهل الظاهر ، والجمهور رأوا ذلك من باب الخصوص واحتجوا
 برواية الحارث بن بلال عن أبيه المذكورة ، وهذا لم يصح عند أهل الظاهر
 صحة يعارض بها العمل المتقدم ، وروى عن عمر أنه قال : متعتان كانتا على عهد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما . متعة النساء ومتعة
 الحج وروى عن عثمان أنه قال : متعة الحج كانت لنا وليست لكم ، وقال أبو ذر
 ما كان لأحد بعدنا أن يحرم بالحج ثم يفسخه في عمرة ، هذا كله مع ظاهر قوله
 تعالى دوأتموا الحج والعمرة لله ، اه مختصرا . وتقدم شيء من الكلام على ذلك
 في باب من أهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلخ ، ثم قال الحافظ : قوله إن
 سراقه لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالعقبة إلخ ، وفي رواية يزيد بن زريع عن
 حبيب المعلم عند المصنف في كتاب التمني : وهو يرى جمره العقبة ، هذا فيه بيان
 المكان الذي سأل فيه سراقه عن ذلك ، ورواية مسلم عن عطاء عن جابر كذلك
 وسياق مسلم من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر يقتضي أنه قال له ذلك
 لما أمر أصحابه أن يجعلوا حنجرهم عمرة ، وبذلك تمسك من قال : إن سؤاله كان
 عن فسخ الحج إلى العمرة ، ويحتمل أن يكون السؤال وقع عن الأمر .

(باب الاعتبار بعد الحج بغير هدى)

يعنى بذلك (١) أن الحج والعمرة لو اجتمعا في السفر . وكانت العمرة متأخرة عن الحج لم يكن ذلك تمتعا كما وقع لعائشة رضى الله عنها ، ولذلك لم يكن في حجها ولا عمرتها هدى لعدم المتعة والقران ، ولم تكن فيهما جنائية أيضا ، وأما

المكانين هـ . قلت: وأنت خير بأنه لما وقع التعارض في حديثي جابر رضى الله عنه فالذى اتفق عليه الشيخان أرجح ، وتأويل حديث جعفر بن محمد إلى حديث عطاء غير مستبعد ، كما لا يخفى ، والحمل على تعدد السؤال بعيد .

(١) قال الحافظ: قوله باب الاعتبار إلخ كأنه يشير بذلك إلى أن اللازم من قول من قال: إن أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة بكالهما كما هو منقول في رواية عن مالك وعن الشافعي أيضا . ومن أطلق أن التمتع هو الإحرام بالعمرة في أشهر الحج كما نقل ابن عبد البر فيه الاتفاق فقال: لا خلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقول الله تعالى « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي » هو الاعتبار في أشهر الحج قبل الحج (*) أن من أحرم بالعمرة في ذي الحجة بعد الحج فعليه الهدي ، وحديث الباب دال على خلافه لكن القائل بأن ذا الحجة كله من أشهر الحج يقول: إن التمتع هو الإحرام بالعمرة في أشهر الحج فلا يلزم ذلك هـ . وقال العيني: وكانت عمرتها بعد انقضاء الحج ، ولا خلاف بين العلماء أن من اعتمر بعد انقضاء الحج وخروج أيام التشريق أنه لا هدى عليه في عمرته ، لأنه ليس بمتمتع هـ ١٢ .

(*) خبر إن اللازم ١٢ ز

رفض عمرتها الأولى التي كانت قدمت بها وجوب الدم برفضها ، فغير متعرض بها (١) نفياً ولا إثباتاً .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قالته الشراح في ذلك ، قال الحافظ بعد ما بسط الكلام على أن قوله ولم يكن في ذلك هدى ولا صيام ولا صدقة من قول عائشة كما هو ظاهر حديث الباب ، وكذا أخرجه مسلم وابن ماجه أو من قول هشام كما تقدم في البخارى في كتاب الحيض من طريق أبى أسامة عن هشام ، وفي آخره : قال هشام ولم يكن في شيء من ذلك الخ ، وكذا أخرجه أبو داود من طريق وهيب والحمادين عن هشام قال ابن بطال : قوله فقضى الله حجها وعمرتها الخ ليس من قول عائشة إنما هو من كلام هشام حدث به هكذا في العراق فوهم فيه ، فظهر بذلك أن لا دليل فيه لمن قال إن عائشة لم تكن قارئة حيث قال لو كانت قارئة لوجب عليها الهدى للقران ، وقد ثبت عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم ضحى عن نسائه بالبقر كما تقدم ، وروى مسلم من حديث جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم أهدى عنها فيحمل على أن النبي صلى الله عليه وسلم أهدى عنها من غير أن يأمرها بذلك ولا أعلمها به ، قال القرطبي : أشكل ظاهر هذا الحديث ولم يكن في ذلك هدى على جماعة حتى قال عياض لم تكن عائشة قارئة ولا متمعة وإنما أحرمت بالحج ثم نوت فسخه إلى عمرة فمنعها من ذلك حيضها ، فرجعت إلى الحج فأكملته ثم أحرمت عمرة مبتدأة فلم يجب عليها هدى ، قال وكأن عياض لم يسمع قولها : كنت بمن أهل بعمرة ، والجواب أن هذا الكلام مدرج من قول هشام كأنه نفى ذلك بحسب علمه ولا يلزم من ذلك نفية في نفس الأمر ، ويحتمل أن يكون قوله لم يكن في ذلك هدى أى لم تتكلف له بل قام به عنها ، وقال ابن خزيمة قوله لم يكن في ذلك هدى أى في تركها لعمل العمرة الأولى وإدراجها لها في الحج ولا في عمرتها التي اعتمرتها من التمتع أيضاً ، وهذا تأويل حسن اهـ . وأنت ترى

(باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج)

يعنى به الأمور (١) المشتركة بينهما التى ليست خواص الحج ، لا أن كل ما يفعل فى الحج يفعل بالعمرة أيضا .

أن هذه كلها تأويلات بعيدة لاسيما قوله إن هذا مدرج من هشام نفاه بحسب علمه ولا يلزم منه النفي فى نفس الأمر، فإنه يلزم عليه أن تبويب الإمام البخارى غير صحيح، وما أفاده الشيخ قدس سره خال عن التكاليف والتأويلات ١٢ .

(١) وهذا واضح، قال الخافظ باب يفعل بالعمرة الخ، أى من التروك لا من الأفعال، أو المراد بعض الأفعال لا كلها والأول أرجح لما يدل عليه سياق حديث يعلى، وقال فى موضع آخر: قوله «واصنع فى عمرتك ما تصنع فى حجك»، دال على أنه كان يعرف أعمال الحج قبل ذلك، قال ابن العربى: كانوا فى الجاهلية يخلعون الثياب ويحتبون الطيب فى الإحرام إذا حجوا وكانوا يتساهلون فى ذلك فى العمرة فأخبره النبى صلى الله عليه وسلم أن مجراهما واحد، وقال ابن المنير فى الحاشية: معناه اترك لأن المراد بيان ما يحتنبه المحرم فيؤخذ منه فائدة حسنة وهى أن الترك فعل. قال: وأما قول ابن بطلال أراد الادعية وغيرها مما يشترك فيه الحج والعمرة ففيه نظر لأن التروك مشتركة بخلاف الأفعال، فإن فى الحج أشياء زائدة على العمرة كالوقوف وما بعده، وقال الذروى كما قال ابن بطلال وزاد: ويستثنى من الأعمال ما يختص به الحج، وقال الباجى: المسامور به غير نزع الثوب وغسل الخلق لأنه صرح له بهما فلم يبق إلا الفدية كذا قال، ولا وجه لهذا الحصر بل الذى تبين من طريق أخرى أن المسامور به العمل والنزع وذلك أن عند مسلم والنسائى فى هذا الحديث فقال: ما كنت صانعا فى حجة قال أنزع عني هذه الثياب وأغسل عني هذا الخلق فقال: ما كنت صانعا فى حجك فاصنعه فى عمرتك. ١٣ هـ .

(وكننا نستره) أى نحفظه من (١) أهل مكة ، وذلك فى عمرة القضاء .
 قوله : (فاعتمرت أنا وأختى عائشة والزبير) الخ وقد ثبت (٢) أن الزبير
 كان معه فى حجة الوداع هدى ، وأن عائشة قضت عمرتها للحيض ، ولم تحل
 بالطواف فلا يصح قول أسماء بإدخالها فى الجماعة ، إنا لما مسحنا البيت حللنا
 فلا بد من تأويل فأما أن يقال إن المراد بضمير المتكلم فى قولها فلما مسحنا
 البيت أحللنا هى غير الزبير وعائشة ، وذلك غير مستبعد لأن المتكلم كثيراً
 ما يذكر قوماً ، ثم يأخذ فى قصة هى غير شاملة لجميع من ذكره قبل ذلك ،

(١) ولفظ البخارى فى المغازى وكننا نستره من أهل مكة لا يصيبه أحد بشئ ،
 قال الحافظ : وهذا كان فى عمرة القضاء وكان عبد الله بن أبى أوفى عن بايع تحت
 الشجرة وهو فى عمرة الحديبية وكل من شهد الحديبية وعاش إلى السنة المقبلة خرج
 مع النبي صلى الله عليه وسلم معتمراً فى عمرة القضاء ١٢هـ .

(٢) تقدم الحديث فى باب الطواف على وضوء ، وتقدم فى هامشه الكلام
 على إشكال ذكر عائشة فى الحديث ، قال الحافظ فى رواية صفية بنت شيبة عن
 أسماء : قدمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مهلين بالحج ، الحديث وفيه وكان مع
 الزبير هدى فلم يحل وهذا مغاير لذكرها الزبير مع من أحل فى رواية عبد الله
 مولى أسماء فإن قضية رواية صفية عن أسماء أنه لم يحل للهدى فإن جمع بينهما بأن
 القصة المذكورة وقعت لها مع الزبير فى غير حجة الوداع كما أشار إليه النووي على بعده
 وإلا فقد رجح عند البخارى رواية عبد الله مولى أسماء فاقصر على روايتها دون رواية
 صفية بنت شيبة . وأخرجهما مسلم مع ما فهم من الاختلاف ، ويقوى صنيع البخارى
 ما تقدم فى باب الطواف على وضوء من طريق محمد بن عبد الرحمن وهو أبو الأسود
 المذكور فى هذا الإسناد قال : سألت عروة بن الزبير ، الحديث ، وفى آخره وقد
 أخبرتنى أمى أنها أهلت هى وأختها والزبير وفلان وفلان فلما مسحوا الركن

ولإنما المراد بها بعضهم، ويمكن أن يقال: قوله فاعتمرت أنا وأختي عائشة، ليس ببيان لحجة الوداع، وإنما هو ابتداء قصة وقعت في زمان بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

حلوا، وقائل أخبرني عروة المذكور، وأمه هي أسماء، وهذا موافق لرواية عبد الله مولى أسماء، وفيه إشكال آخر، وهو ذكرها لعائشة فيمن طاف، والواقع أنها كانت حائضا حينئذ، وكنت أولته هناك على أن المراد أن تلك العمرة كانت في وقت آخر بعد النبي صلى الله عليه وسلم لكن سياق رواية هذا الباب يأباه، فإنه ظاهر في أن المقصود العمرة التي وقعت لهم في حجة الوداع، والقول فيما وقع من ذلك في حق الزبير كالقول في حق عائشة سواء، وقد قال عياض في الكلام عليه ليس هو على عمومته فإن المراد من عدا عائشة لأن الطرق الصحيحة فيها أنها حاضت فلم تطف بالبيت ولا تحللت من عمرتها، قال: وقيل لعلها أشارت إلى عمرتها التي فعلتها من التمتع، ثم حكى التأويل السابق أنها أرادت عمرة أخرى غير التي في حجة الوداع وخطأه ولم يرجع على ما يتعلق بالزبير من ذلك، اهـ. وقال العيني: فإن قلت روى مسلم من حديث صفية عن أسماء وفيه: كان مع الزبير هوى فلم يحل، فهذا يخالف رواية عبد الله مولى أسماء لأنه ذكر الزبير مع من أحل، قلت: أجاب عنه النووي بأن إحرام الزبير وتحلله كان في غير حجة الوداع واستبعده بعضهم، وقال: المرجح عند البخاري رواية عبد الله مولى أسماء فلذلك اقتصر على إخراجها دون رواية صفية، قلت: هذا مسلم قد أخرج كليهما مع ما فيهما من الاختلاف ولا وجه في الجمع بينهما إلا بما قاله النووي. فإن قلت فيه إشكال آخر وهو ذكر عائشة فيمن طاف والحال أنها كانت حائضا، قيل: يحتمل أنها أشارت إلى عمرتها التي فعلتها من التمتع، قال القاضى: هذا خطأ لأن في الحديث التصريح بأن ذلك كان في حجة الوداع، قيل: لا وجه في ذلك إلا أن يقال إنما لم تستثن أسماء عائشة لشهرة قصتها وفيه

(باب استقبال الحاج^(١) القادمين والثلاثة)

والأظهر أن الحاج مفعول مقدم والقادمين مع ما عطف عليه من الثلاثة فاعل له ، ودلالة الرواية على استقبال الثلاثة من حيث أن المذكور فيها لفظ

بعد أيضاً ، نعم إنما هذا يتأتى إذا قلنا كانت عائشة طاهرة حين ذكرت أسماء لياها وعطفها على نفسها في قولها اعتمرت أنا وأختي عائشة ثم طرأ عليها الحيض ثم إنها لم تستثنها في قولها فلما مسحنا البيت لشهرتها أنها كانت حائضاً في ذلك الوقت أو نسيت أن تستثنها . فافهم هـ . واقصر القسطلاني على جواب النووي بأن إحرام الزبير وتحلله كان في غير حجة الوداع ١٢٥١ .

(١) اختلفوا في ضبط هذه الترجمة والمراد بها ، قال الكرماني: القادمين بالجمع صفة للحاج لأن الحاج في معنى الجمع ولفظ الثلاثة عطف على الاستقبال وفي بعضها مضافاً إلى الغلامين وفي بعضها القادمين وتوجيه مع إشكاله أن يقرأ الحاج بالنصب ويكون استقبال مضافاً إلى الغلامين ، نحو قوله تعالى وقتل أولادهم شركائهم ، بنصب أولادهم وجر الشركاء ، أو يكون الاستقبال مضافاً إلى الحاج والغلامين مفعول ، فإن قلت لفظ استقبله يفيد عكس ذلك الاستقبال ، قلت : الاستقبال إنما هو من الطرفين هـ . وتبع العيني كلام الكرماني وقال قوله وفي بعضها الغلامين أى وفي بعض النسخ: باب استقبال الحاج الغلامين ، وقال القسطلاني قوله القادمين أى إلى مكة بكسر الميم وفتح النون بصيغة الجمع صفة للحاج لإطلاقه على المفرد والجمع واستقبال مصدر مضاف إلى مفعوله ، ولأبي ذر القادمين بفتح الميم بصيغة التثنية والثلاثة بالجر كما في بعض الأصول عطف على (*) استقبال أى واستقبال الثلاثة وفي اليونانية والثلاثة بالنصب أى واستقبال الحاج الثلاثة حال كونهم على الدابة والاستقبال

الأغيلة ، وهو يصدق على الثلاثة من غير تكلف ، ويمكن أن يقال : المعنى باب في بيان استقبال الرجلين حاجاً ، وفي بيان (١) ركوب الثلاثة على دابة .

يكون من الطرفين لأز من استقبلك فقد استقبلته ، ولابن عساكر باب استقبال الحاج الغلامين بإضافة الاستقبال إلى الحاج والغلامين مفعوله أو استقبال . وضاف إلى الغلامين والحاج نصب على المفعولية كقراءة ابن عامر بالفصل بين المضافين بالمفعول في قوله تعالى في سورة الأنعام : قتل ، برفع الام على ما لم يسم فاعله أولادهم ، بالنصب على المفعول بالمصدر «شركائهم» ، بالخفض على إضافة المصدر إليه المذكور توجيهاً في كتاب القراءات الأربع عشرة مما جمعت والثلاثة بالنصب عطفاً على الغلامين . لكن لا أعرف نصب الحاج في رواية ١ هـ . وقال الحافظ : اشتملت هذه الترجمة على حكيمين وأورد فيها حديث ابن عباس ، ودلالة حديث الباب على الثاني ظاهرة وقد أفردا بالذكر قبيل كتاب الأدب ، وأورد فيها هذا الحديث بعينه ، وأما الحكم الأول فأخرجه من حديث الباب من طريق العموم ، لأن قدومه صلى الله عليه وسلم مكة أعم من أن يكون في حج أو عمرة أو غزو ، وقوله القادمين صفة للحاج ، وكون الترجمة لتلقي القادم من الحج ، والحديث دال على تلقي القادم للحج ليس بينهما تخالف لاتفاقهما من حيث المعنى ، قلت : وهذا هو الأوجه عندي ، فإن غرض المصنف من الترجمة كما هو ظاهر من سياق التراجم هو استقبال الناس للحاج القادمين من مكة ، واستنبطه الإمام البخاري من استقبال الناس للقادم إلى مكة ١٢

(١) هذا هو الظاهر ، وذكره الإمام البخاري ههنا استطراداً وأفرد به ترجمة مستقلة قبيل كتاب الأدب بقوله «باب الثلاثة على الدابة» ، قال الحافظ : كأنه يشير إلى الزيادة التي في الباب الذي بعده ، يعني قوله حدثنا أيوب ، ذكر شر الثلاثة عند عكرمة الحديث ، والأصل في ذلك ما أخرجه الطبراني في الأوسط عن جابر : نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يركب ثلاثة على دابة ، وسنده ضعيف

(باب من أسرع فاقتة إذا بلغ المدينة)

وكذلك الحكم^(١) في غير المدينة من الديار المرغوبة فيها والأوطان المحببة فيها .

قوله : (درجات المدينة) أى منازلها^(٢) المرتفعة ودرجاتها المشيدة ، فإن البيت إذا كان ذا درجة لم يبد للناظر من بعد ، فأما إذا كان ذا درجات فإنه يترامى للناظر من بعد .

وأخرج الطبرى عن أبى سعيد رفعه : لا يركب الدابة فوق اثنين ، وفى سنده لين ، وأخرج ابن أبى شيبه من مرسل زاذان : دأبه رأى ثلاثة على بغل فقال لينزل أحدكم ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الثالث ، وغير ذلك من الروايات والآثار فى هذا المعنى ، ثم قال وعكسه ما أخرجه الطبرى بسند جيد عن ابن مسعود وقال : كان يوم بدر ثلاثة على بعير ، وأخرج الطبرانى وابن أبى شيبه من طريق الشعبى عن ابن عمر قال : دأب أبلى أن أكون عاشر عشرة على دابة إذا أطاقت حمل ذلك ، وبهذا يجمع بين مختلف الحديث فى ذلك ، فيحمل ماورد فى الزجر عن ذلك على ما إذا كانت الدابة غير مطيقة كالخمار مثلا ، وعكسه على عكسه ، كالناقة والبغلة ، قال النووى : مذهبنا ومذهب العلماء كافة جواز ركوب ثلاثة على الدابة إذا كانت مطيقة ، وحكى القاضى عياض منعه عن بعضهم مطلقا ، وهو فاسد ، قال الحافظ : لم يصرح أحد بالجواز مع العجز ، ولا بالمنع مع الطاقة ، بل المنقول من المطلق فى المنع ، والجواز محمول على المقيد ١٢٥١ .

(١) وإليه مال الحافظ إذ قال : وفى الحديث دلالة على فضل المدينة وعلى مشروعية حب الوطن والحنين إليه ١٥٠ . والظاهر من سياق الروايات حب البلدة الطاهرة الطيبة على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ١٢٠ .

(٢) قال الحافظ قوله درجات - بفتح المهملة والراء بعدها جيم - جمع درجة ،

(باب المسافر إذا جد به السير إلخ)

يعنى^(١) بذلك أن ما ورد من النهى أن يطاول فى السير ، فإنما هو إذا لم يضطر إليه ولم تطقه الدابة ، فأما إذا فلا كراهة .

كذا للأكثر والمراد طرقها المرتفعة، وللمستملى دوحات - بفتح المهملة وسكون الواو بعدها مهملة - جمع دوحه ، وهى الشجرة العظيمة ، وفى رواية لإسماعيل بن جعفر عن حميد : جذرات - بضم الجيم والذال - وهو جمع جذر بضمين جمع جدار ، وقد رواه الإسماعيلي من هذا الوجه بلفظ جذران - بسكون الذال آخره فون : جمع جدار ، وله من رواية أبى حمزة عن حميد بلفظ جذر ، قال صاحب المطالع : جذرات أرجح من دوحات ومن درجات ١ هـ . وقال العيني : درجات جمع درجة والمراد طرقها المرتفعة ، وقال صاحب المطالع : يعنى المنازل ، والأشبه الجدرات والدرجات هى رواية الأكثرين ، ١ هـ . وتفسير الشيخ يوافق قول صاحب المطالع ١٢ هـ .

(١) اختلفت النسخ فى لفظ هذه الترجمة ، فى النسخة الهندية التى عندنا باب المسافر إذا جد به السير وتعجل إلى أهله ، فعلى هذا يكون جواب إذا محذوفاً ، وفى نسخة الحاشية فليعجل ، وفى نسخة العيني يعجل بدون الواو ، قال العيني : يعجل إلى أهله جواب إذا ، وفى رواية السكشمينى والنسفى : ويعجل إلى أهله بالواو ، والجواب حينئذ محذوف تقديره : ماذا يصنع ؟ ويعجل بضم الياء من باب التعجيل ، ويروى تعجل بفتح التاء المثناة من فوق من باب التعجيل ١ هـ . وفى نسخة الحافظ : ويعجل إلى أهله بالواو ، وقال : أى ماذا يصنع ؟ واختار القسطلانى فى نسخة حذف الواو ، وقال جواب إذا قوله يعجل إلى أهله ١ هـ . وتعقبه السندى إذ قال : جملة يعجل حال ، وجواب إذا مقدر ، أى فإذا يفعل ؟ أى يجمع بين الصلاتين ، ولا يحسن جعل جملة يعجل جواب إذا كما لا يخفى ١ هـ . قلت : ويأباه نسخة فليعجل إلى أهله ، وعلى هذه النسخة بى الشيخ تقريره ، وهو أوجه مما قالته الشراح ، من أن الغرض : بيان

(باب من قال ليس على المحصر)

بدل (١) ومن أثبت عليه البدل كالحنفية

الجمع بين الصلاتين ، بل الظاهر ما أفاده الشيخ أن ماورد من النهى عن الإسراع في السير كما تقدم في باب أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالسكينة عند الإفاحة ، وإشارته صلى الله عليه وسلم إليهم بالسوط ، قوله صلى الله عليه وسلم : « أيها الناس . عليكم بالسكينة فإن البر ليس بالإيضاع » محمول على الوقت الذي لا يحتاج فيه إلى الإسراع أما إذا احتيج إلى الإسراع كما في قصة ابن عمر رضى الله عنهما ، فإنه رضى الله عنه لما استصرخ بزوجه ، وقيل له : إنها في آخر يوم من أيام الدنيا ، وأول يوم من أيام الآخرة ، وفي رواية : « أتاه آت فقال : إن صفية بنت أبي عبيد لما بها فافظن أن تدركها ، فخرج مسرعاً ، الحديث أخرجه النسائي فتعجل ابن عمر في السير فسار في ذلك اليوم والليل مسيرة ثلاث كما في رواية أبي داود ، فلا بأس في الإسراع في السير ، فدبر وتشكر ، فله در الشيخ ما أدق نظره ١٢ .

(١) بسط الكلام على المسألة في الأوجز في موضعين : في باب الإحصار ، وفي عمرة القضاء ، وفيه قال العيني في البناية : المحصر بالحج يجب عليه قضاء حجة وعمرة . وإن كان محصراً بعمره يجب عليه قضاء عمرة لا غير ، وهو قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وابن مسعود وابن عباس وغيرهم ، ذكر أسماؤهم في الأوجز ، وقال الموفق : أما من لم يجد طريقاً أخرى فتحلل فلا قضاء عليه إلا أن يكون واجبا يفعله بالوجوب السابق في الصحيح من المذهب ، وبه قال مالك والشافعي ، وعن أحمد أن عليه القضاء ، وبه قال أبو حنيفة إلى آخر ما بسط في الأوجز من البسط في تفصيل المسألة ، ووجه وجوب الحج والعمرة معاً على المحصر بالحج عند الحنفية ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

احتج بفعله^(١) صلى الله عليه وسلم حيث قضى عمرته من قابل وسميت قضاء ولولا أن القضاء واجب لما كان شيء من الأمرين^(٢).

(١) وفي الأوجز: واستدل لوجوب القضاء بقوله تعالى: «وأتوا الحج والعمرة لله، فإنه يقتضى إيجاب الإتمام بدون التفريق بين حج الفرض والنفل، وبحديث حجاج بن عمرو الأنصاري من كسر أو عرج فقد حل، وعليه الحج من قابل، بدون التفريق بينهما، وبحديث عائشة إذ أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم برفض العمرة ثم أمرها من التعميم، وقال الموفق: وعن أحمد أن عليه القضاء وبه قال أبو حنيفة لأنه صلى الله عليه وسلم لما تحمل زمن الحديبية قضى من قابل، ولأنه حل من إحرامه قبل إتمامه. فلزمه القضاء كما لو فاتته الحج، وفي الأوجز أيضا في موضع آخر: وفي الخنيس في سنة سبع، وفي ذى القعدة من هذه السنة وقعت عمرة القضاء، ويقال لها عمرة القضية، وغزوة الأهن، أما تسميتها عمرة القضاء فلأنها قضاء عن العمرة التي صد عنها بالحديبية، وذكر ابن هشام يقال لها عمرة القضاء لأنهم صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة سنة ست فاقص منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخل مكة في ذى القعدة في الشهر الحرام الذي صدوا فيه من سنة سبع، وأنزل الله تبارك وتعالى في تلك العمرة «الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص»، وأما تسميتها عمرة القضية فلأنه صلى الله عليه وسلم قاضى قريشا فيها، لأنه قضاء، وهذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في وجوب القضاء فعند أبي حنيفة يجب القضاء، وعند الشافعية يجب عليه الهدى لا القضاء، وكانت عمرة القضاء بعد خير بستة أشهر، فخرج في ذى القعدة في الشهر الذي صد عنه المشركون معتررا عمرة القضاء مكان العمرة التي صدوه عنها، وخرج معه المسلمون ممن كان صدمه في عمرته تلك، فلما سمع به أهل مكة خرجوا عنها، كذا في الاكتفاء، وقال غيره: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر

قوله (بفرق) وهو (١) ثلاثة أصع أما عندنا فبصاع (٢) هشام ، وأما عندهم

أصحابه حين رأوا هلال ذى القعدة أن يعتمروا قضاء لعمرتهم التي صدهم المشركون عنها وأن لا يتخلف أحد من شهد الحديبية فلم يتخلف أحد منهم إلا من استشهد منهم بخيبر ومن مات ، كذا في الخنيس ، وقال الحافظ في الفتح : قال الحاكم في الإكليل : تواترت الأخبار أنه صلى الله عليه وسلم لما أهل ذو القعدة أمر أصحابه أن يعتمروا قضاء عمرتهم ، وأن لا يتخلف منهم أحد شهد الحديبية فخرجوا إلا من استشهد ، وفي سيرة ابن هشام : ثم خرج في ذى القعدة معتمرا عمرة القضاء مكان العمرة التي صدوه عنها ، ويقال لها عمرة القصاص لأنهم صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذى القعدة في الشهر الحرام من سنة ست فاقص رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم فدخل مكة في ذى القعدة في الشهر الحرام الذي صدوه فيه من سنة سبع ، وبلغنا عن ابن عباس أنه قال : فأنزل الله تعالى في ذلك ، والحرمان قصاص ، إلى آخر ما بسط في الأوجز ملخصا منه .

(١) قال الحافظ : قوله بفرق بفتح القاء والراء ، وقد تسكن ، قاله ابن فارس ، وقال الأزهري : كلام العرب بالفتح والمحدثون قد يسكنونه وآخره قاف ، مكيال معروف بالمدينة ، ووقع في رواية ابن عيينة عن ابن أبي نجيح عند أحمد وغيره ، والفرق ثلاثة أصع ، ولمسلم من طريق أبي قلابة عن ابن أبي ليلى : أو أطعم ثلاثة أصع من تمر على ستة مساكين ، وإذا ثبت أن الفرق ثلاثة أصع اقتضى أن الصاع خمسة أرطال وثلث ، خلافا لمن قال : إن الصاع ثمانية أرطال . ١ هـ . وقال العيني : وأصع - بمد الهمزة وضم الصاد - جمع صاع على القلب لأن القياس في جمعه أصوع بقصر الهزة وسكون الصاد بعدها واو مضومة ١٢ هـ .

(٢) والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، وهي : أن الصاع أربعة أمداد بلا خلاف بين الأئمة ، حكى الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء إلا أن

فبصاع المدينة، فهو على الأول أربعة وعشرون رطلاً، وعلى الثاني ستة عشر رطلاً

ابن رشد ذكر في مقدماته شيئاً من الاختلاف في المقادير كلها لكن الأئمة بعد اتفاقهم على أن الصاع أربعة أمداد اختلفوا في مقدار المد، فالمد رطل وثلاث عند مالك والشافعي وأحمد، وهو قول أبي يوسف من الحنفية المرجوع إليه على المشهور، وقيل لا يصح الرجوع، والمد رطلان عند أبي حنيفة ومحمد، وهو قول جماعة من أهل العراق، هكذا في الأوجز، وبسط فيه في دلائل الحنفية، وقال مالك رحمه الله في المِرطأ: الكفارات كلها وزكاة الفطر وزكاة العشور كل ذلك بالمد الأصغر إلا الظهار فإن الكفارة فيه بالمد الأعظم: مدهشام، وهشام هذا هو إسماعيل بن الوليد ابن المغيرة عامل المدينة لعبد الملك بن مروان، وهو خال هشام بن عبد الملك، كان والي المدينة في خلافة عبد الملك، ثم عزله الوليد وولى عمر بن عبد العزيز، كذا في الأوجز، وقال العيني في فوائده الحديث: ومنها أن الإطعام لستة مساكين ولا يجوز. أقل من ستة، وهو قول الجمهور، وحكى عن أبي حنيفة أنه يجوز أن يدفع إلى مسكين واحد، والواجب في الإطعام لكل مسكين نصف صاع من أى شيء كان المخرج قمحاً أو شعيراً أو تمرأ، وهو قول مالك والشافعي وإسحاق وأبي ثور ودادود، وحكى عن الثوري وأبي حنيفة تخصيص ذلك بالقمح، وأما الواجب من الشعير والتمر صاع لكل مسكين، وعند أحمد في رواية: إن الواجب في الإطعام لكل مسكين مد من قمح، أو مدان من تمر أو شعير، اهـ. وقال أيضاً في باب الإطعام في الفدية: نصف صاع، قال بعضهم: يشير بذلك إلى الرد على من فرق في ذلك بين القمح وغيره، قلت: ليس فيه إشارة إلى ذلك، لأن قوله نصف صاع يراد به نصف صاع من قمح، ويؤيده ما في رواية مسلم من

قوله : (ولم يتبين لهم) أنهم يحلون بها يعني ^(١) بذلك أنه صلى الله عليه وسلم إن رخص له في الحلق لما كان يترقبه من دخول مكة وانجرار الإحرام إلى مدة. ولم يكن له علم بأن المشركين لا يتركونه يدخل مكة، فلو علم ذلك لما رخص له في الحلق لمداناة وقت التحلل بعارض الإحصار .

حديث كعب أيضا أو إطعام ستة مساكين نصف صاع نصف صاع طعاما لكل مسكين ، فقوله : طعاما يبين أن المراد من نصف صاع القمح ، وبه يفرق بين القمح وغيره ، اهـ . قلت : بسط الكلام على حديث كعب بن عجرة والأبحاث المتعلقة بآية الفدية في الأوجز ، وذكر فيه في مسألة الإطعام أربعة أبحاث ، الأول في اختلاف الروايات في هذا اللفظ ، والثاني أن الإطعام لستة مساكين ، وهو قول الجمهور منهم الأئمة الأربعة ، وروى عن الحسن أنه قال : الصدقة على عشرة مساكين ، الثالث ما تقدم في كلام العيني أن الواجب نصف صاع من أى شيء كان ، وتخصيص ذلك بالقمح عند الحنفية ، والرابع في موضع الإطعام ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ : قوله لم يتبين لهم الخ هذه الزيادة ذكرها الراوى لبيان أن الحلق كان استباحة محظور بسبب الأذى لا لقصد التحلل بالحصر وهو واضح ، قال ابن المنير : يؤخذ أنه من كان على رجاء من الوصول إلى البيت أن عليه أن يقيم حتى يأس من الوصول فيحل ، واتفقوا على أن من يش من الوصول وجازله أن يحل فتهادى على إحرامه ، ثم أمكنه أن يصل أن عليه أن يمضى إلى البيت ليتم نسكه ، وقال المهلب وغيره ما معناه : يستفاد من قوله ولم يتبين لهم الخ أن المرأة التي تعرف أو أن حيضها والمرضى الذي يعرف أو أن حماه بالعادة فيهما إذا أفطر في رمضان مثلاً في أول الشهر ثم ينكشف الأمر بالحيض والحمل في ذلك النهار أن عليهما قضاء ذلك اليوم ، لأن الذى كان في علم الله أنهم يحلون بالحديبية لم يسقط عنه كعب الكفارة التي وجبت عليه بالحلق قبل أن ينكشف الأمر لهم ، وذلك لأنه يجوز

قوله : (فأنزل الله تعالى (١) وإنما أنزل الله تبارك وتعالى حكم الحلق لعذر مع علمه بما يصير إليه أمر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من التحلل تيسيراً على من بعدهم من المؤمنين .

قوله : (رجع كما ولدته أمه) الظاهر إرادة الصغار (٢) وإن أريد به ما يعم الصغار والكبار كان ثمكنا نظراً إلى ما في مواقف الحج من الأدعية المتضمنة

أن يتخلف ماعرفاه بالعادة فيجب القضاء عليهما لذلك اهـ . وقال البني : احتج مالك بقوله ولم يقبّل الخ على وجوب الكفارة على المرأة تقول في رمضان غداً حيضتي ، وعلى الرجل يقول غداً يوم حمى فيفطران ، ثم ينكشف الأمر بالحج والحيض كما قالوا أن عليهما الكفارة لأن الذي كان في علم الله تعالى أنهم يحلون بالحديبية لم يسقط عن كعب الكفارة التي وجبت عليه بالحلق قبل أن ينكشف الأمر اهـ . قلت : واختلفت الحنفية في فروع هذه المسألة كما بسط في الدر المختار وشروحه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، ثم قال الحافظ : قوله فأنزل الله ، قال عياض : ظاهره أن النزول بعد الحكم ، وفي رواية عبد الله بن معقل أن النزول قبل الحكم ، قال : فيحتمل أن يكون حكم عليه بالكفارة بوحي لايتلى ، ثم نزل القرآن ببيان ذلك ، اهـ . وقد بسط الحافظ في روايات هذه القصة والاختلاف في وقت قوله صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(٢) مسأله تكفير الحج للخطايا شهيرة ، والبحث فيها طويل ، وأجاد وأجل الشيخ قدس سره الكلام على تلك المسألة فيما قرره على جامع الترمذی المطبوع باسم الكوكب الدرّی فی باب ما جاء فی مثل الصلوات الخمس ، وبسط شيء من الكلام في تلك المسألة في هامش الكوكب ، وأيضا في مبدأ كتاب الحج من الأوجز ، وبسط فيه الروايات الواردة في تكفير الذنوب وذكر بعدها : حتى جمع

للحضور والاستغفار ، فأما حقوق العباد فلا يقدم على القول بسقوطها وانمائها
إلا بجهة من أصحاب الحقوق ، نعم يغتفر بالتوبة الصادقة ما يلزم في تفويت
حقوق العباد من إثمه سبحانه .

من المحققين كالفاضل عياض وابن عبد البر وغيرهما : الإجماع عن أن الكبائر
لا تكفر إلا بالتوبة ، فمن ذاهب إلى أن الروايات بأسرها مؤولة بالصغائر ،
ومن ذاهب إلى أن بعض الأعمال يحو الكبائر أيضا لاسيما الحج لكثرة ما ورد فيه
من الروايات ، وفي الدر المختار : هل الحج يكفر الكبائر؟ قيل : نعم ، كحري أسلم ،
وقيل غير متعلقة بالآدمي كذمي أسلم ، وقال عياض : أجمع أهل السنة أن الكبائر
لا يكفرها إلا التوبة ، ولا قائل بسقوط الدين ولو حققته كدين صلاة وزكاة ، نعم
إثم المثل وتأخير الصلاة ونحوها يسقط ، وهذا معنى التكفير على القول به ، وقال
الشيخ ابن تيمية : من اعتقد أن الحج يسقط ما وجب عليه من الحقوق يستتاب وإلا
قتل ولا يسقط حق آدمي بحق إجماع ، وقال ابن العربي : هذه الطاعات لا تكفر
الكبائر وإنما يكفرها الموازنة أو التوبة ، والصلاة لا تكفرها فكيف تكفرها العمرة
والحج ، ولكن هذه الطاعات ربما أثرت في القلب لحمله على التوبة ، ملخصا من
الأوجز . وقال الشيخ في السكوك بعد ما بسط الكلام على دلائل الفريقين :
ولعل الحق الذي لا ينبغي أن يعدل عنه أن الطاعات والعبادات بأسرها تتفاوت
بتفاوت القائم بها إلى مراتب لا تحصى ، فكم من نائم له عند الله أعلى منزلة ومقام ،
ورب قائم في جوف الليل ليس له من قيامه غير ترك الهجوع والنائم ، وإذا كان
كذلك كانت العبادات ليس حكمها بأسرها واحداً ، بل البعض منها : ترك العبد كيوم
ولدت أمه إذا ندم فيها على ما فرط في جنب الله وتحسر على ما اكتسبته في سالف
زمانه يداه ، والبعض منها لا توجب إلا مغفرة صفاتها لا كبائرها ، ولا عجب في
أن البعض تورث له وبالا ، ويحق على العبد معتبة ونكالا فقد ورد أن الصلاة إذا

قوله : (أحل لكم صيد البحر وطعامه) فالصيد^(١) ما يؤخذ من البحر بعلاج كاللقاء الشخص وغيره، وطعامه ما وقع منه في اليد من غير معالجة كإفذه البحر.

لم يحافظ عليها المصلي وإن أدى أركانها وشرائطها فإنها تدعو على المصلي وتقول ضيمك الله كما ضيعتني ، إلى غير ذلك من الروايات ١٥ . وإلى ذلك أشار ههنا بقوله وإن أريد به ما يعم الصغائر والكبائر كان ممكنا الخ ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مشرب الحنفية وهو واضح ، واختلف السلف في تفسير الصيد والطعام كما بسطه العيني إذ قال عن ابن عباس في رواية وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير صيد البحر ما يصاد منه طريا وطعامه ما يتزود منه مليحا يابساً ، وعن ابن عباس في المشهور عنه : صيده ما أخذ منه حيا وطعامه ما لفظه ميتا ، وهكذا روى عن أبي بكر الصديق وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وأبي أيوب الأنصاري رضي الله تعالى عنهم وجماعة من التابعين ذكر أسماءهم العيني ، وروى عن عكرمة عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أنه قال : طعامه كل ما فيه ، رواه ابن جرير وابن أبي حاتم . وقال سعيد بن المسيب : طعامه ما لفظه حيا وحسر عنه فوات ، رواه ابن أبي حاتم ، وقال جرير : وقد ورد في ذلك خبر ، وبعضهم يرويه موقوفاً ذكر بسنده إلى أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أحل لكم صيد البحر وطعامه ، قال : طعامه ما لفظه ميتا ، ثم قال وقد وقفه بعضهم على أبي هريرة ، اه مختصراً . قلت : وبسط الكلام على تفسير الآية والأحكام المتعلقة بها في الأوجز وفي أحكام القرآن للجصاص ، وسيأتي في البخاري في الذبائح قال عمر رضي الله تعالى عنه صيده ما اصطيد ، وطعامه ما زمي به وهذا يوافق تفسير الشيخ قدس سره ١٢ .

قوله (وهو غير الصيد) أى والحال أن^(١) المذبوح لا يكون صيداً ، فأما إذا كان صيداً فإنه لا يحل بذبح المحرم إياه .
قوله : (فهو زنة ذلك) يعنى أن العدل^(٢) بالكسر معناه المساوى لشيء .

(١) قال الحافظ : المراد بالذبح ما يذبحه المحرم والأمر ظاهره العموم لكن المصنف خصه بما ذكر تفقها فإن الصحيح أن حكم ما ذبحه المحرم من الصيد حكم الميتة ، وقيل : يصح مع الحرمة حتى يجوز لغير المحرم أكله ، وبه قال الحسن البصرى ، وأثر ابن عباس وصله عبد الرزاق من طريق عكرمة أن ابن عباس أمره أن يذبح جزورا وهو محرام ، وأما أثر أنس رضى الله عنه فوصله ابن أبى شيبة عن الصباح البجلي سألت أنس بن مالك عن المحرم يذبح قال : نعم . وقوله وهو الخ من كلام المصنف رحمه الله تعالى قاله تفقها وهو متفق عليه فيما عدا الخيل فإنه مخصوص بمن يبيع أكلها هـ . قال العيني : قوله وهو في غير الصيد الخ ، هذا من كلام البخارى أشار به إلى تخصيص العموم الذى يفهم من قوله بالذبح أى المراد من الذبح المذكور فى أثر ابن عباس وأنس هو الذبح فى الحيوان الأهل وهو الذى ذكره بقوله نحو الإبل الخ ، وهذا كله متفق عليه غير ذبح الخيل فإن فيه خلافا معروفا ، وذكر أبو إسحاق الحربى فى كتاب المناسك : يذبح المحرم الدجاج الأهل ، ولا يذبح الدجاج السندى ويذبح الحمام المستأنس ولا يذبح الطيارة ، ويذبح الأوز ولا يذبح البط البرى ويذبح الغنم والبقر الأهلية ١٢٥١ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ : أما تفسير العدل بالفتح بالمثل ، والكسر بالزنة فهو قول أبى عبيدة فى المجازوغ يره ، وقال الطبري : والعدل فى كلام العرب بالفتح هو قدر الشيء من غير جنسه والعدل بالكسر قدره من جنسه قال : وذهب بعض أهل العلم بكلام العرب إلى أن العدل مصدر من قول القائل عدلت هذا بهذا ، وقال بعضهم : العدل هو القسط فى الحق ، والعدل بالكسر المثل ١٢٥١ .

آخر بحسب الوزن فقوله: ذلك إشارة^(١) إلى ما هو غير مذكور هنا من أحد شئ الحمل المعبر عنهما بعدلين .

قوله : (فأحرم أصحابه وهو غير محرم) والظاهر^(٢) أنه صلى الله عليه وسلم بعثه داخل الميقات لحاجة فدخل الميقات لأنه لم يكن حينئذ على قصد دخول

(١) قال العيني : الفرق بينهما أن عدل الشيء بالفتح ما عدله من غير جنسه كالصوم والإطعام، وعدله بالكسر ما عدل به في المقدار ومنه عدل الحمل، لأن كل واحد منهما عدل بالآخر حتى اعتدلا كان المفتوح تسمية بالمصدر والمكسور بمعنى المفعول به كالذبيح ونحوه ١٢٥١ .

(٢) كما يدل عليه النظر على جميع الروايات الواردة في هذه القصة، قال الحافظ قوله : ولم يحرم، الضمير لأبي قتادة بينه مسلم أحرم أصحابي ولم أحرم ، وفي هذا السياق حذف بينته رواية عثمان بن موهب الآتية بعدها بين بلفظ : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نخرج حاجا فخرجوا معه فصرف طائفة منهم فيهم أبو قتادة فقال : خذوا ساحل البحر حتى نلتقي فآخذوا ساحل البحر فلما انصرفوا أحرموا كلهم إلا أبا قتادة ، وحاصل القصة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج في عمرة الحديبية فبلغ الروحاء وهي من ذى الحليفة على أربعة وألاثين ميلا أخبروه بأن عدوا من المشركين بوادي غيبة يخشى منهم أن يقصدوا غرته فجهز طائفة من أصحابه فيهم أبو قتادة إلى جهتهم ليأمن شرم ، فلما أمنا ذلك لحق أبو قتادة وأصحابه بالنبي صلى الله عليه وسلم فأحرموا إلا ما هو فاستمر حلالا، لأنه إما لم يجاوز الميقات وإما لم يقصد العمرة ، وبهذا يرتفع الإشكال الذي ذكره أبو بكر الأثرم قال : كنت أسمع أصحابنا يتمتعون من هذا الحديث ويقولون كيف جاز لأبي قتادة أن يتجاوز الميقات وهو غير محرم ولا يدرون ما وجهه قال : حتى وجدت في رواية من حديث أبي سعيد فيها

مكة، بل كان على قصد المعادة إلى المدينة بعد انصرام ما نيط به من المهم فلما قضى الحاجة بداله دخول مكة وكان حكمه إذا حكم من هو داخل المواقيت من أنهم يحرمون من الحل أين شاؤا .

خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحرمناء، فلما كنا بمكان كذا إذا نحن بأبي قتادة، وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعثه في وجهه، الحديث، قال : فإذا أبو قتادة إنما جاز له ذلك لأنه لم يخرج يريد مكة. وهذه الرواية التي أشار إليها تقتضي أن أبا قتادة لم يخرج مع النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة وليس كذلك لما بيناه ثم وجدت في صحيح ابن حبان من طريق عياض بن عبد الله عن سعيد قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا بعسفان، فهذا سبب آخر . ويحتمل جمعهما والذي يظهر أن أبا قتادة إنما أخر الإحرام لأنه لم يتحقق أنه يدخل مكة فساغ له التأخير، وقيل : كانت هذه القصة قبل أن يوقت النبي صلى الله عليه وسلم المواقيت، وأما قول عياض ومن تبعه أن أبا قتادة لم يكن خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة وإنما بعثه أهل المدينة إلى النبي صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب قصدوا الإغارة على المدينة فهو ضعيف مخالف لما ثبت في هذه الطريقة الصحيحة طريقة عثمان ابن موهب الآتية بعد ما بيناه مختصرا . وقال العيني قال الأثرم : كنت أسمع أصحاب الحديث يتعجبون من حديث أبي قتادة ويقولون كيف جاز له أن يجاوز الميقات غير محرم حتى رأيت مفسرا في رواية عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري قلت رواه الطحاوي بسنده عنه قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة الأنصاري على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا بعسفان فإذا هم بحجار وحش، قال وجاء أبو قتادة وهو

حل، الحديث، وقال القشيري في الجواب عن عدم إجماع أبي قتادة: يحتمل أنه لم يكن مريدا للحج أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت، وزعم المنذري أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب ينوى غزو المدينة، وقال ابن التين: يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما صحب النبي صلى الله عليه وسلم ليكثر جمعه، وقال أبو عمرو: يقال إن أبا قتادة، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه إلى البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرما إذا اجتمع مع أصحابه لأن مخرجهم لم يكن واحدا، قال العيني: أحسن الأجوبة ما ذكر في حديث أبي سعيد هـ. وقال القسطلاني قوله: لم يحرم أبو قتادة لاحتمال أنه لم يقصد نسكا إذ يجوز دخول الحرم بغير إحرام لمن لم يرد حجاً ولا عمرة، كما هو مذهب الشافعية، وأما على مذهب الأئمة الثلاثة القائمين بوجوب الإحرام، فاحتجوا له بأن أبا قتادة لم يحرم لأنه صلى الله عليه وسلم كان أرسله إلى جهة أخرى ليكشف أمر عدو في طائفة من الصحابة كما قال هـ. وأجل الكلام على حديث أبي قتادة في الأوجز وفيه: والأوجه عندي أن أبا قتادة لم يخرج معه صلى الله عليه وسلم بل بعثه أهل المدينة إليه صلى الله عليه وسلم ليعلمه أن بعض العرب يقصدون الإغارة فلحقه صلى الله عليه وسلم قبل الروحاء فبعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى ساحل البحر ليكشف العدو فالتقوا معه صلى الله عليه وسلم بالقاحية، ثم بعثه صلى الله عليه وسلم لآخذ الصدقة لأنه لم يكن محرما، فرجع بعضان جمعا بين الروايات هـ. ثم لا يذهب عليك أن الوارد في أكثر الروايات أن القصة وقعت في عمرة الحديبية. قال الحافظ: قوله الحديبية، أصح من رواية الواقدي من وجه آخر أن ذلك كان في عمرة القضية،

قوله : (وخشيننا أن نقتطع) أى يصيبنا (١) العدو لقلتنا وتخلفنا عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه بكثير .

وفى العيني بعد ذكر رواية الواقدي : قال أبو عمرو : كان ذلك عام الحديبية أو بعده بعام عام القضية ، قلت وعامة الروايات أنها فى الحديبية ، وفى طريق البخارى عن عبد الله بن أبى قتادة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج حاجاً فخرجوا معه ، الحديث . قال الإسماعيلى : هذا غلط فإن القصة كانت فى عمرة ، ولعل الراوى أراد : خرج محرماً ، فعبّر عن الإحرام بالحج غلطاً . قال الحافظ : لا غلط فى ذلك بل هو من المجاز السائغ ، وأيضاً فإن الحج فى الأصل قصد البيت فكأنه قال خرج قاصداً للبيت ، وأنكر العيني المجاز وما لى إلى أنه غلط ، ولعل هذا الحديث هو منشأ توهم أحمد بن عبد الله الطبرى إذ ذكر فى حجة الوداع له أنهم لما كانوا ببعض الطريق صاد أبو قتادة حماراً وحشياً ولم يكن محرماً ، فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم ، وعده ابن القيم فى الهدى من الأوهام ، وقال : إنما كان هذا فى عمرة الحديبية ، وقال الحافظ وجزم يحيى ابن أبى كثير بأن ذلك كان فى عمرة الحديبية ، وهذا هو المعتمد ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : أى نصير مقطوعين عن النبي صلى الله عليه وسلم منفصلين عنه لكونه سبقهم ، وكذا قوله بعد هذا : وخشوا أن يقتطعوا دونك وبين ذلك رواية على بن المبارك عن يحيى عند أبى عوانة بإلفظ : وخشيننا أن يقتطعنا العدو ، وفيها عند المصنف : وإسهم خشوا أن يقتطعهم العدو دونك ، وهذا يشعر بأن السبب لإسراع أبى قتادة لإدراك النبي صلى الله عليه وسلم خشية على أصحابه أن يناههم بعض أعدائهم ، وفى رواية أبى النضر الآتية فى الصيد : فأبى بعضهم أن يأكل ، فقلت : أنا أستوقف لكم النبي صلى الله عليه وسلم ، فأدركته فحدثته

قوله : (وأسير شأوا) أى بسير^(١) معتاد .

قوله : (يعنى وقع سوطه) لفظة يعنى^(٢) زادها بعض الرواة حين لم يتذكر لفظ الأستاذ بعينه ، وحاصله الإشارة إلى أن معنى كلام الأستاذ هذا الذى أذكره ولا أتذكر خصوص لفظة : ما كان .

(قال لنا عمرو إلخ) يعنى أن^(٣) أستاذ عمرو كان قدم مكة يوم حدث عمرو

الحديث ، فى هذا أن سبب إدراكه أن يستفتيه عن قصة أكل الحمار ، ويمكن الجمع بأن يكون ذلك بسبب الأمرين اهـ . وقال العيني : قال ابن قرقول : أى يحوزنا العدو عنك وعن حملتك ، وقال القرطبي : أى خفنا أن يحال بيننا وبينهم ويقتطع بنا عنهم اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله أرفع بالتخفيف والتشديد ، أى أكلفه السير وشأوا - بالشين المعجمة بعدها همزة ساكنة - أى تارة ، والمراد أنه يركضه تارة ويسير بسهولة أخرى ، وقال العيني : أرفع بالتخفيف والتشديد ، أى أرفعه فى سيره وأجريه ، والشأو بالشين وسكون الهمزة هو الطلق والغاية ، ومعناه أركضه شديداً تارة وأسهل سيره تارة اهـ . وقال المجد : الشأو السبق والزيل والغاية والأمد اهـ .

(٢) قال الكرماني : لفظ يعنى كلام الراوى تفسير لما يدل عليه لا نعينك عليه اهـ . قال الحافظ : كذا وقع هنا والشك فيه من البخارى فقد رواه أبو عوانة عن علي بن المدينى بلفظ : فركبت فرسى وأخذت الرمح والسوط فسقط منى السوط فقلت : ناولوني ، فقالوا : ليس نعينك عليه بشيء إنا محرمون ، وفى قولهم إنا محرمون دلالة على أنهم كانوا قد علموا أنه يجرم على المحرم الإعانة على قتل الصيد اهـ ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال لنا عمرو أى ابن دينار . صرح به أبو عوانة

هذا الحديث فأمر التلامذة أن يحضروا حضرة أستاذهم فيسمعوا منه هذا الحديث وغيره .

في روايته : والقائل سفيان ، والغرض بذلك تأكيد ضبطه له وسماعه له من صالح وهو ابن كيسان ، وقوله ههنا يعني مكة ، والحاصل أن صالح بن كيسان كان مدنيا فقدم مكة فدل عمرو بن دينار أصحابه عليه ليسمعوا منه ، وقرأت بخط بعض من تكلم على هذا الحديث ما نصه في قول سفيان قال لنا عمرو إلى آخره إشكال فإن سفيان روى ذلك عن صالح ، فكيف يقول له عمرو ولمن معه : اذهبوا إلى صالح ، فيحتمل أنه قال ذلك تأكيدا في تجديد سماع سفيان ذلك عنه مرة بعد أخرى . ويؤخذ منه أن سفيان حدث بذلك عن صالح في حال حياته اه . وهو احتمال بعيد جداً ، وزعم أن عمرو بن دينار قال لهم ذلك حين قدم عليهم الكوفة قال : وكأنه سمع سفيان يحدث به عن صالح فصدقه ، وأكده بما قال ، وقوله : اذهبوا إليه أي إلى صالح بالمدينة اه . وهذا أبعد من الأول وما سمعه سفيان من صالح إلا بمكة ولم يقدم عمرو الكوفة وإنما قال ذلك لسفيان وهما بمكة ، وما حدث به سفيان لعل إلا بعد موت صالح وعمرو بمدة طويلة ، وأراد بقوله قال لنا عمرو : اذهبوا إلى آخره كيفية تحمله له من صالح وأنه بدلالة عمرو ، انتهى كلام الحافظ . ولم يتعرض العيني ولا غيره من الكرماني والقسطلاني لما قاله الحافظ من قوله وقرأت بخط بعض من تكلم أخ فاعله بعض من سبق من الشراح ، قال القسطلاني : الغرض بذلك تأكيد ضبطه وكيفية سماعه له من صالح اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي : قوله قال لنا عمرو الخ ، فقال : حدثنا أبو محمد الخ ، ولعل الغرض من هذا دفع احتمال الانقطاع في حديث سفيان اه ، وما لا يذهب عليك ما قاله الحافظ في مبدأ السند قوله حدثنا علي بن عبد الله هو ابن المديني ، هكذا حول المصنف الاستناد إلى رواية علي للتصريح فيه عن سفيان بقوله : حدثنا صالح بن كيسان ،

(باب إذا أهدى للمحرم حمارا وحشيا حيا)

قصد (١) بذلك أنه كان حيا فما ورد في بعض الروايات من الالفاظ الدالة على أنه إنما أرسله إليه بعد ذبحه يجب تأويله وإرجاءه، فترجمته هذه كأنه تفسير وبيان لما ينبغي أن تحمل عليه الروايات، وإن لم تكن الرواية الموردة ههنا مفتقرة إلى تأويل.

قوله: (لأنما أردنا بهذا أن منى من الحرم) إلخ يعني بذلك (٢) أن الحصر في الخمس المذكورة غير مقصود.

وقد اعتبرته فوجدته ساق المتن على لفظه على خاصة، وهذه عادة المصنف غالبا إذا تحول إلى إسناد ساق المتن على لفظ الثاني ١٢ ٥١.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح بذلك جزم الحافظ إذ قال قوله حيا كذا قيده في الترجمة بكونه حيا إشارة إلى أن الرواية التي تدل على أنه كان مذبوحا موهمة، ثم قال في شرح الحديث: وقوله حمارا وحشيا لم يختلف الرواة عن مالك في ذلك، وتابعه عامة الرواة عن الزهري وخالفهم ابن عيينة عن الزهري فقال: لحم حمار وحش، أخرجه مسلم لكن بين الحميدى صاحب سفيان أنه كان يقول في هذا الحديث حمار وحش، ثم صار يقول لحم حمار وحش، فدل على اضطرابه فيه وقد تويع على قوله لحم حمار وحش من أوجه فيها مقال، ثم بسط الحافظ على روايات هذه القصة، وهكذا بسطها العيني، وحكى عن الطحاوى أن الحديث مضطرب، ولخص كلام الشراح في حديث الباب في الأوجز. وقال ابن بطال: اختلاف الروايات يدل على أنها لم تكن قضية واحدة، وإنما كانت قضايا مختلفة، قلت: واختلفوا في الترجيح بين روايتي الحى واللحم، وكذا اختلفوا في الجمع بينهما بوجوه مختلفة بسطت في الأوجز ١٢.

(٢) ما أفاده الشيخ واضح، نعم بقى هاهنا شيء وهو مطابقة الترجمة، قال

قوله : (هل تدرى ما لا ينفر صيدها) الخ وليس غرضه حصر المقصود به في التنحية بل المقصود تعميم التنفير حتى يشتمل التنحية أيضاً فأولى^(١) أن يصدق على ما فوقها .
قوله : (في وسط^(٢) رأسه) .

العيني : فإن قلت الترجمة فيما يقتله المحرم وليس فيه ما يدل على أنه أمر بقتلها في حالة الإحرام ، قلت : كان ذلك في ليلة عرفة ، وبذلك صرح الإسماعيلي في روايته من طريق ابن نمير عن حفص بن غياث ا هـ . وبذلك جزم الحافظ إذ قال : وقع عند الإسماعيلي أن ذلك كان ليلة عرفة وبذلك يتم الاحتجاج به على مقصود الباب كما دل قوله بمنى على أن ذلك كان في الحرم ، وعرف بذلك الرد على من قال ليس في حديث عبد الله ما يدل على أنه أمر بقتل الحية في حال الإحرام لاحتمال أن يكون ذلك بعد طواف الإفاضة ، وقد رواه مسلم وابن خزيمة واللفظه عن أبي كريب عن حفص بن غياث مختصراً ، ولفظه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر محرماً بقتل حية في الحرم بمنى ا هـ ١٢ .

(١) هذا واضح ، قال الحافظ : قيل نه عكرمة بذلك على المنع من الإتيان وسائر أنواع الأذى تنبيهاً بالأذى على الأعلى ، وقد خالف عكرمة عطاء ومجاهد فقال لا بأس بطرده ما لم يفض إلى قتله ، أخرجه ابن أبي شبة ، وروى ابن أبي شبة أيضاً من طريق الحكم عن شيخ من أهل مكة أن حمأماً كان على البيت فذرق على يد عمر فأشار عمر بيده فطار فوقع على بعض بيوت مكة فجاءت حية فأكلته ، لحكم عمر على نفسه بشاة ، وروى من طريق أخرى عن عثمان نحوه ا هـ ١٢ .
(٢) قال الحافظ : جزم الحازمي وغيره بأن ذلك كان في حجة الوداع ا هـ . وهكذا قال العيني وتبعهما القسطلاني ، وفي الأوجز : قال الحافظ قد اختلفت الطرق عن ابن عباس أنه احتجج صلى الله عليه وسلم وهو محرم في رأسه ، ووافقها حديث ابن بجينة . وخالف ذلك حديث أنس فأخرج أبو داود والترمذي

ولكنه صلى الله عليه وسلم بذل^(١) الفدية لحلق الشعر ،

في الشئائل، وصححه ابن خزيمة وابن حبان عن قتادة عنه قال : احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به ، والجمع بين حديثي ابن عباس وأنس واضح بالحل على التعدد ، وأشار إلى ذلك الضبري اهـ . قلت : هو المتعين لاختلاف موضعى الاحتجام ، لما في الشئائل من حديث أنس رضى الله عنه أن الاحتجام على ظهر القدم كان بملل ، والاحتجام في حديث ابن عباس كان بلحى جمل وهما موضعان ، وجزم الحازمي وغيره أن الحجامة التى كانت في وسط الرأس كانت في حجة الوداع فيمكن أن تكون التى في ظهر القدم وقعت فيها أيضاً ويمكن أن تكون في إحدى عمراته اهـ . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال الموفق : أما الحجامة إذا لم يقطع شعراً فباحة من غير فدية في قول الجمهور ، فإن احتاج في الحجامة إلى قطع شعر فله قطعه لما روى عبد الله بن بجمينة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بلحى جمل في طريق مكة وهو محرم وسط رأسه ، متفق عليه ، ومن ضرورة ذلك قطع الشعر ، ولأنه يباح حلق الشعر لإزالة أذى القمل ، فكذلك ههنا وعليه الفدية . وهذا قال مالك والشافعى وأبو حنيفة ، وقال صاحب أبي حنيفة يتصدق بشيء ، ولما قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ، الآية » ، ولأنه حلق الشعر لإزالة ضرر غيره فلزمته الفدية كما لو حلقه لإزالة قله اهـ . وفي الهداية إن حلق موضع المحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، وقالوا عليه صدقة لأنه إنما يحلق لأجل الحجامة وهى ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة لها ، إلا أن فيه إزالة شيء من التفت فتجب الصدقة ، ولأبي حنيفة أن حلقه مقصود لأنه لا يتوصل إلى المقصود إلا به وقد وجد إزالة التفت عن عضو كامل فيجب الدم اهـ . كذا في الأوجز ١٢ .

ثم إن الفدية^(١) في مثل ذلك تكمل وإن لم يخلق تمام رأسه ، لأنه صار نظراً إلى الحجامة عضواً مقصوداً ، فكمّل الارتفاق وإن لم يكن المحلوق عضواً كاملاً في نفسه وباعتباره لذاته .

قوله : (فقال من هذا) هذا تنبيه على أنه لم يكن^(٢) تعرى بعد وإلا لما تكلم .

(١) ويؤيد ذلك ما تقدم قريباً من كلام الموفق والهداية ، وقال شارح الباب ولو حلق موضع الحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، والخلاف فيما إذا كان حلقهما للحجامة أما إن كان لغيرها فعليه الصدقة اتفاقاً إلا إذا كان قدر ربع الرقبة ففيه خلاف ، ويدل عليه ما في شرح الكنز حيث قال عليه صدقة لأنه قليل فلا يوجب الدم كما إذا حلقه لغير الحجامة ، ولأبي حنيفة أن حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف لغيرها اهـ . وفي الغنية ولو حلق موضع الحاجم واحتجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، وموضع الحاجم في حق الحجامة عضو كامل كما في الفتح اهـ . وهذا الذي أشار إليه الشيخ قدس سره أن الفدية في مثل ذلك تكمل الخ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل ، وإلى عكس ذلك مال بعض الشراح كما في الأوجز ، قوله فسلمت عليه قال الباجي سلم عليه وهو في تلك الحالة لأنه احتاج إلى مخاطبته فيها لأنها الحال التي أرسل إلى سؤاله عنها فاستفتح لكلامه بالسلام عليه ، قال عياض والنووي وغيرهما : فيه جواز السلام على المتطهر في حال طهارته بخلاف من هو على الحدث ، وتعقبه الولي العراقي بأنه لم يصرح بأنه رد عليه السلام بل الظاهر أنه لم يرد لقوله : فقال من هذا ، بفاء التعقيب الدالة على عدم الفصل ، وقيل : يحتمل رد السلام وترك ذكره لوضوحه اهـ ما في الأوجز قلت : والأوجه عندي أنه رضى الله تعالى عنه كان مستترا بإزار كما يدل عليه قوله لإنسان يصب عليه أصيب ، وعلى هذا فلا بأس بالكلام ولا برد السلام

قوله : (ثم حرك رأسه بيديه) (١) بحيث لا يفسر الشعر .

وأما الثوب الذى طأطأه كان ثوباً غير الإزار ، وإلى ذلك مال الشيخ قدس سره فى تقرير أنى داود إذ قال : قوله وهو يستتر بثوب لأجل الشمس والريح والغبار وغير ذلك لا لأجل الستر لأنه لم يكن عرباناً كما يوضحه قوله فطأطأ ، اهـ ١٢ .

(١) وفى الأوجز : قوله حرك بشد الراء أبو أيوب رأسه قال الحافظ : استدل به القرطبي على وجوب الدلك فى الغسل قال لأن الغسل لو يتم بدونه لكان المحرم أحق بأن يجوز له تركه ولا يخفى ما فيه ، واستدل به على أن تخليل شعر اللحية باق على استحبابه خلافاً لمن قال يكره كالمثولى من الشافعية خشية انتكاف الشعر ولا فرق بين شعر الرأس واللحية إلا أن يقال إن شعر الرأس أصلب والتحقيق أنه خلاف الأولى فى حق بعض دون بعض اهـ . وقد اختلف العلماء فى غسل المحرم رأسه فذهب أبو حنيفة والشافعى وأحمد وإسحق إلى أنه لا بأس بذلك ، ووردت الرخصة بذلك عن عمر وابن عباس وجابر وعليه الجمهور ، وحجتهم حديث الباب ، وكان مالك يكره ذلك للمحرم لأثر ابن عمر أنه لا يغسل رأسه إلا من الاحتلام ، وقال ابن رشد : اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة واختلفوا فى كراهة غسله من غير الجنابة ، فقال الجمهور : لا بأس بغسله رأسه ، وقال مالك : يكره وعمدته أثر ابن عمر رضى الله عنهما وعمدة الجمهور حديث الباب ، وحمله مالك على غسل الجنابة ، والحجة له إجماعهم على أن المحرم ممنوع ، وقال السندى : هذا الحديث لا يخلو عن إشكال لأن الخلاف بينهما كان فى أصل الغسل لا فى كفيته فالظاهر أن إرساله كان للسؤال عن أصله إلا أن يقال أرسله ليسأله عن الأصل والكيفية على تقدير جواز الأصل فلما علم جواز الأصل بمباشرة أبى أيوب سكت عنه وسأل عن الكيفية لكن يقال محل الخلاف كان الغسل بلا احتلام فمن أين علم بمجرد فعل أبى أيوب جواز ذلك إلا أن يقال لعلمه علم ذلك بقرائن وأمارات اهـ ١٢ .

قوله : (وخشيننا أن نقتطع) أى يصيبنا (١) العدو لقلتنا وتخلفنا عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه بكثير .

وفى العيني بعد ذكر رواية الواقدي : قال أبو عمرو : كان ذلك عام الحديبية أو بعده بعام عام القضية، قلت وعامة الروايات أنها فى الحديبية ، وفى طريق لابن خزيمة عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج حاجاً فخر جوا معه، الحديث. قال الإسماعيلي : هذا غلط فإن القصة كانت فى عمرة ، ولعل الراوى أراد : خرج محرماً ، فعبر عن الإحرام بالحج غلطاً . قال الحافظ : لا غلط فى ذلك بل هو من المجاز السائغ ، وأيضاً فإن الحج فى الأصل قصد البيت فكأنه قال خرج قاصداً للبيت ، وأنكر العيني المجاز وما لى أنه غلط ، ولعل هذا الحديث هو منشأ توهم أحمد بن عبد الله الطبري إذ ذكر فى حجة الوداع له أنهم لما كانوا ببعض الطريق صاد أبو قتادة حمراً وحشياً ولم يكن محرماً ، فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم ، وعده ابن القيم فى الهدى من الأوهام ، وقال : إنما كان هذا فى عمرة الحديبية ، وقال الحافظ وجزم يحيى ابن أبي كثير بأن ذلك كان فى عمرة الحديبية ، وهذا هو المعتمد ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : أى نصير مقطوعين عن النبي صلى الله عليه وسلم منفصلين عنه ليكونه سبقهم ، وكذا قوله بعد هذا : وخشوا أن يقتطعوا دونك وبين ذلك رواية على بن المبارك عن يحيى عند أبي عوانة باللفظ : وخشيننا أن يقتطعنا العدو ، وفيها عند المصنف : وإهم خشوا أن يقتطعهم العدو دونك ، وهذا يشعر بأن السبب لإسراع أبي قتادة لإدراك النبي صلى الله عليه وسلم خشية على أصحابه أن ينالهم بعض أعدائهم ، وفى رواية أبي النضر الآتية فى الصيد : فأبى بعضهم أن يأكل ، فقلت : أنا أستوقف لكم النبي صلى الله عليه وسلم ، فأدركته فحدثته

قوله : (وأسير شأوا) أى بسير (١) معتاد .

قوله : (يعنى وقع سوطه) لفظة يعنى (٢) زادها بعض الرواة حين لم يتذكر لفظ الأستاذ بعينه ، وحاصله الإشارة إلى أن معنى كلام الأستاذ هذا الذى ذكره . ولا أتذكر خصوص لفظة : ما كان .

(قال لنا عمرو إلخ) يعنى أن (٣) أستاذ عمرو كان قدم مكة يوم حدث عمرو

الحديث ، ففى هذا أن سبب إدراكه أن يستفتيه عن قصة أكل الحمار ، ويمكن الجمع بأن يكون ذلك بسبب الأمرين اهـ . وقال العيني : قال ابن قرقول : أى يحوزنا العدو عنك وعن حملتك ، وقال القرطبي : أى خفنا أن يحال بيننا وبينهم ويقطع بنا عنهم اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى أكلفه السير وشأوا - بالشين المعجمة بعدها همزة ساكنة - أى تارة ، والمراد أنه يركضه تارة ويسير بسهولة أخرى ، وقال العيني : ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى ارفعه فى سيره وأجره ، والشأ بالشين وسكون الهمزة هو الطلق والغاية ، ومعناه أركضه شديداً تارة وأسهل سيره تارة اهـ . وقال المجد : الشأ والسبق والزيل والغاية والأمد اهـ .

(٢) قال السكرماني : لفظ يعنى كلام الراوى تفسير لما يدل عليه لا نعينك عليه اهـ . قال الحافظ : كذا وقع ههنا والشك فيه من البخارى فقد رواه أبو عوانة عن علي بن المدينى بلفظ : فركبت فرسى وأخذت الرح والسوط فسقط منى السوط فقلت : ناولونى ، فقالوا : ليس نعينك عليه بشئ إنا محرمون ، وفى قولهم إنا محرمون دلالة على أنهم كانوا قد علموا أنه يجرم على المحرم الإغانة على قتل الصيد اهـ ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال لنا عمرو أى ابن دينار . صرح به أبو عوانة

بهذا الحديث فأمر التلامذة أن يحضروا حضرة أستاذه فيسمعوا منه هذا الحديث وغيره .

في روايته : واقتاتل سفيان ، والغرض بذلك تأكيد ضبطه له وسماعه له من صالح وهو ابن كيسان ، وقوله ههنا يعنى مكة ، والحاصل أن صالح بن كيسان كان مدنيا فقدم مكة فدل عمرو بن دينار أصحابه عليه ليسمعوا منه ، وقرأت بخط بعض من تكلم على هذا الحديث ما نصه في قول سفيان قال لنا عمرو إلى آخره إشكال فإن سفيان روى ذلك عن صالح ، فكيف يقول له عمرو ولمن معه : اذهبوا إلى صالح ، فيحتمل أنه قال ذلك تأكيداً في تجديد سماع سفيان ذلك عنه مرة بعد أخرى . ويؤخذ منه أن سفيان حدث بذلك عن صالح في حال حياته اه . وهو احتمال بعيد جداً ، وزعم أن عمرو بن دينار قال لهم ذلك حين قدم عليهم الكوفة قال : وكأنه سمع سفيان يحدث به عن صالح فصدقه ، وأكده بما قال ، وقوله : اذهبوا إليه أى إلى صالح بالمدينة اه . وهذا أبعد من الأول وما سمعه سفيان من صالح إلا بمكة ولم يقدم عمرو الكوفة وإنما قال ذلك لسفيان وهما بمكة ، وما حدث به سفيان لعل إلا بعد موت صالح وعمرو بمدة طويلة ، وأراد بقوله قال لنا عمرو : اذهبوا إلى آخره كيفية تحمله له من صالح وأنه بدلالة عمرو ، انتهى كلام الحافظ . ولم يتعرض العيني ولا غيره من الكرماني والقسطلاني لما قاله الحافظ من قوله وقرأت بخط بعض من تكلم أخ فلعله بعض من سبق من الشراح ، قال القسطلاني : الغرض بذلك تأكيد ضبطه وكيفية سماعه له من صالح اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المسكي : قوله قال لنا عمرو الخ ، فقال : حدثنا أبو محمد الخ ، ولعل الغرض من هذا دفع احتمال الانقطاع في حديث سفيان اه ، وبما لا يذهب عليك ما قاله الحافظ في مبدأ السند قوله حدثنا علي بن عبد الله هو ابن المديني ، هكذا حول المصنف الإسناد إلى رواية علي للتصريح فيه عن سفيان بقوله : حدثنا صالح بن كيسان ،

(باب إذا أهدى للحرم حمارا وحشيا حيا)

قصد^(١) بذلك أنه كان حيا فهاورد في بعض الروايات من الألفاظ الدالة على أنه إنما أرسله إليه بعد ذبحه يجب تأويله وإرجاعه، فترجمته هذه كأنه تفسير وبيان لما ينبغي أن تحمل عليه الروايات، وإن لم تكن الرواية الموردة ههنا مفتقرة إلى تأويل.

قوله: (إنما أردنا بهذا أن معنى من الحرم) الخ يعني بذلك^(٢) أن الحصر في الخمس المذكورة غير مقصود.

وقد اعتبرته فوجدته ساق المتن على لفظه على خاصة، وهذه عادة المصنف غالباً إذا تحول إلى إسناد ساق المتن على لفظ الثاني ١٢ ٥١.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح بذلك جزم الحافظ إذ قال قوله حيا كذا قيده في الترجمة بكونه حيا إشارة إلى أن الرواية التي تدل على أنه كان مذبوحة موهمة، ثم قال في شرح الحديث: وقوله حمارا وحشيا لم يختلف الرواة عن مالك في ذلك، وتابعه عامة الرواة عن الزهري وخالفهم ابن عيينة عن الزهري فقال: لحم حمار وحش، أخرجه مسلم لكن بين الحميدي صاحب سفیان أنه كان يقول في هذا الحديث حمار وحش، ثم صار يقول لحم حمار وحش، فدل على اضطرابه فيه وقد توابع على قوله لحم حمار وحش من أوجه فيها مقال، ثم بسط الحافظ على روايات هذه القصة، وهكذا بسطها العيني، وحكى عن الطحاوي أن الحديث مضطرب، ولخص كلام الشراح في حديث الباب في الأوجز. وقال ابن بطال: اختلاف الروايات يدل على أنها لم تكن قضية واحدة، وإنما كانت قضايا مختلفة، قلت: واختلفوا في الترجيح بين روايتي الحى واللحم، وكذا اختلفوا في الجمع بينهما بوجوه مختلفة بسطت في الأوجز ١٢.

(٢) ما أفاده الشيخ واضح، نعم بقى هاهنا شيء وهو مطابقته بالترجمة، قال

قوله : (هل تدرى ما لا ينفر صيدها) الخ وليس غرضه حصر المقصود به في التنحية بل المقصود تميم التنفير حتى يشتمل التنحية أيضاً فأولى (١) أن يصدق على ما فوقها .
قوله : (في وسط (٢) رأسه) .

العيني : فإن قلت الترجمة فيما يقتله المحرم وليس فيه ما يدل على أنه أمر بقتلها في حالة الإحرام ، قلت : كان ذلك في ليلة عرفة ، وبذلك صرح الإسماعيلي في روايته من طريق ابن نمير عن حفص بن غياث ١٥٠ . وبذلك جزم الحافظ إذ قال : وقع عند الإسماعيلي أن ذلك كان ليلة عرفة وبذلك يتم الاحتجاج به على مقصود الباب كما دل قوله بمضى على أن ذلك كان في الحرم ، وعرف بذلك الرد على من قال ليس في حديث عبد الله ما يدل على أنه أمر بقتل الحية في حال الإحرام لاحتمال أن يكون ذلك بعد طواف الإفاضة ، وقد رواه مسلم وابن خزيمة واللفظ له عن أبي كريب عن حفص بن غياث مختصراً ، ولفظه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر محرمًا بقتل حية في الحرم بمضى ١٢٥١ .

(١) هذا واضح ، قال الحافظ : قيل نبه عكرمة بذلك على المنع من الإتيان وسائر أنواع الأذى تنبيهها بالأذى على الأعلى ، وقد خالف عكرمة عطاء ومجاهد فقال لا بأس بطرده ما لم يفض إلى قتله ، أخرجه ابن أبي شبة ، وروى ابن أبي شبة أيضاً من طريق الحكم عن شيخ من أهل مكة أن حمّاماً كان على البيت فذرق على يد عمر فأشار عمر بيده فطار فوقع على بعض بيوت مكة فجاءت حية فأكلته ، لحكم عمر على نفسه بشاة ، وروى من طريق أخرى عن عثمان نحوه ١٢٥١ .
(٢) قال الحافظ : جزم الحازمي وغيره بأن ذلك كان في حجة الوداع ١٥٠٠ . وهكذا قال العيني وتبعهما القسطلاني ، وفي الأوجز : قال الحافظ قد اختلفت الطرق عن ابن عباس أنه احتجج صلى الله عليه وسلم وهو محرم في رأسه ، ووافقها حديث ابن بجينة . وخالف ذلك حديث أنس فأخرج أبو داود والترمذي

ولكنه صلى الله عليه وسلم بذل^(١) الفدية لحلق الشعر ،

في الشئائل ، وصححه ابن خزيمة وابن حبان عن قتادة عنه قال : احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به ، والجمع بين حديثي ابن عباس وأنس واضح بالحل على التعدد ، وأشار إلى ذلك الضبري اه . قلت : هو المتعين لاختلاف موضعي الاحتجام ، لما في الشئائل من حديث أنس رضى الله عنه أن الاحتجام على ظهر القدم كان بمل ، والاحتجام في حديث ابن عباس كان بلحى جل وهما موضعان ، وجزم الحازمي وغيره أن الحجامة التي كانت في وسط الرأس كانت في حجة الوداع فيمكن أن تكون التي في ظهر القدم وقعت فيها أيضاً ويمكن أن تكون في إحدى عمراته اه . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال الموفق : أما الحجامة إذا لم يقطع شعراً فبإحاطة من غير فدية في قول الجمهور ، فإن احتاج في الحجامة إلى قطع شعر فله قطعه لما روى عبد الله بن بجمينة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بلحى جل في طريق مكة وهو محرم وسط رأسه ، متفق عليه ، ومن ضرورة ذلك قطع الشعر ، ولأنه يباح حلق الشعر لإزالة أذى القمل ، فكذلك هنا وعليه الفدية ، وبهذا قال مالك والشافعي وأبو حنيفة ، وقال صاحباً أبو حنيفة تصدق بشيء ، ولنا قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ، الآية » ، ولأنه حلق الشعر لإزالة ضرر غيره فلزمته الفدية كما لو حلقه لإزالة قلة اه . وفي الهداية إن حلق موضع المحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، وقالوا عليه صدقة لأنه إنما يحلق لأجل الحجامة وهي ليست من المحظورات فكذلك ما يكون وسيلة لها ، إلا أن فيه إزالة شيء من التفت فتجب الصدقة ، ولأبي حنيفة أن حلقه مقصود لأنه لا يتوصل إلى المقصود إلا به وقد وجد إزالة التفت عن عضو كامل فيجب الدم اه . كذا في الأوجز ١٢ .

ثم إن الفدية^(١) في مثل ذلك تكمل وإن لم يخلق تمام رأسه ، لأنه صار نظراً إلى الحجامة عضواً مقصوداً ، فكمل الارتفاق وإن لم يكن المحلوق عضواً كاملاً في نفسه وباعتباره لذاته .

قوله : (فقال من هذا) هذا تلييه على أنه لم يكن^(٢) تعرى بعد وإلا لما تكلم .

(١) ويؤيد ذلك ما تقدم قريباً من كلام الموفق والهداية ، وقال شارح الباب ولو حلق مواضع المحاجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، والخلاف فيما إذا كان حلقهما للحجامة أما إن كان لغيرها فعليه الصدقة اتفاقاً إلا إذا كان قدر ربع الرقبة ففيه خلاف ، ويدل عليه ما في شرح الكنز حيث قال عليه صدقة لأنه قليل فلا يوجب الدم كما إذا حلقه لغير الحجامة ، ولأبي حنيفة أن حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف لغيرها اهـ . وفي الغنية ولو حلق موضع المحاجم واحتجم فعليه دم عند أبي حنيفة ، وموضع المحاجم في حق الحجامة عضو كامل كما في الفتح اهـ . وهذا الذي أشار إليه الشيخ قدس سره أن الفدية في مثل ذلك تكمل الخ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل ، وإلى عكس ذلك مال بعض الشراح كما في الأوجز ، قوله فسلمت عليه قال الباجي سلم عليه وهو في تلك الحالة لأنه احتاج إلى مخاطبته فيها لأنها الحال التي أرسل إلى سؤاله عنها فاستفتح لكلامه بالسلام عليه ، قال عياض والنووي وغيرهما : فيه جواز السلام على المتطهر في حال طهارته بخلاف من هو على الحدث ، وتعقبه الولي العراقي بأنه لم يصرح بأنه رد عليه السلام بل الظاهر أنه لم يرد لقوله : فقال من هذا ، بفاء التعقيب الدالة على عدم الفصل ، وقيل : يحتمل رد السلام وترك ذكره لوضوحه اهـ ما في الأوجز قلت : والأوجه عندي أنه رضى الله تعالى عنه كان مستترا بإزار كما يدل عليه قوله لإنسان يصب عليه أصيب ، وعلى هذا فلا بأس بالكلام ولا برد السلام

قوله : (ثم حرك رأسه بيديه) (١) بحيث لا ينكسر الشعر .

وأما الثوب الذى طأطأه كان ثوباً غير الإزار ، وإلى ذلك مال الشيخ قدس سره فى تقرير أبى داود إذ قال : قوله وهو يستتر بثوب لأجل الشمس والريح والغبار وغير ذلك لا لأجل السر لأنه لم يكن عريانا كما يوضحه قوله فطأطأ ، ١٢٥ .

(١) وفى الأوجز : قوله حرك بشد الراء أبو أيوب رأسه قال الحافظ : استدل به القرطبي على وجوب ذلك فى الغسل قال لأن الغسل لو يتم بدونه لكان المحرم أحق بأن يجوز له تركه ولا يخفى ما فيه ، واستدل به على أن تحليل شعر اللحية باق على استحبابه خلافاً لمن قال يكره كالتولى من الشافعية خشية انتفاف الشعر ولا فرق بين شعر الرأس واللحية إلا أن يقال إن شعر الرأس أصلب والتحقيق أنه خلاف الأولى فى حق بعض دون بعض اهـ . وقد اختلف العلماء فى غسل المحرم رأسه فذهب أبو حنيفة والشافعى وأحمد وإسحق إلى أنه لا بأس بذلك ، ووردت الرخصة بذلك عن عمر وابن عباس وجابر وعليه الجمهور ، وحجتهم حديث الباب ، وكان مالك يكره ذلك للمحرم لآثر ابن عمر أنه لا يغسل رأسه إلا من الاحتلام ، وقال ابن رشد : اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة واختلفوا فى كراهة غسله من غير الجنابة ، فقال الجمهور : لا بأس بغسله رأسه ، وقال مالك : يكره وعمدته أثر ابن عمر رضى الله عنهما وعمدة الجمهور حديث الباب ، وحمله مالك على غسل الجنابة ، والحجة له إجماعهم على أن المحرم ممنوع ، وقال السندى : هذا الحديث لا يخلو عن إشكال لأن الخلاف بينهما كان فى أصل الغسل لافى كيفيته فالظاهر أن إرساله كان للسؤال عن أصله إلا أن يقال أرسله ليسأله عن الأصل والكيفية على تقدير جواز الأصل فلما علم جواز الأصل بمباشرة أبى أيوب سكت عنه وسأل عن الكيفية لكن يقال محل الخلاف كان الغسل بلا احتلام فمن أين علم بمجرد فعل أبى أيوب جواز ذلك إلا أن يقال لعلمه علم ذلك بقرائن وأمارات اهـ ١٢٥ .

أو كان مسافرا فأفطر رمضان ثم لم يجد من الوقت^(١) ما يصوم فيه فإنه يسقط عنه الصوم ولا يجب عليه الإيضاء بقضائهما عنه .

(باب الحج والنذر عن الميت ، والرجل يحج عن المرأة)

تضمنت الترجمة ثلاثة أجزاء^(٢) جواز الحج عن الغير، وثبوته عن الرواية ظاهر

بإثابة غيره يجب عليه أن يوصى به فإن لم يوص به أثم لكن يسقط عنه في حق أحكام الدنيا عندنا حتى لا يلزم الوارث الحج عنه من تركته عندنا ، وعند الشافعي لا تسقط ويؤخذ من تركته قدر ما يحج به ويعتبر ذلك من جميع المال اه مختصراً . وقال النووي في شرح المذهب: وإذا مات الحاج عن نفسه في أثناءه هل تجوز البناية على حججه ، فيه قولان مشهوران الأصح الجديد لا يجوز كالصلاة والصوم ، والقديم يجوز لدخول البناية فيه ، فعلى الجديد يبطل المأثى به لإلافي الثواب: ويجب الإحجاج عنه من تركته إن كان قد استقر الحج في ذمته وإن كان تطوعاً أو لم يستطع إلا في هذه السنة لم يجب ١٣٥١ .

(١) قال صاحب الدار المختار بعد ذكر الأعذار المبيحة لإفطار الصوم وقضوا لزوماً ما قدروا فإن ماتوا في ذلك العذر فلا تجب عليهم الوصية بالغدية لعدم إدراكهم عدة من أيام آخر ولو ماتوا بعد زوال العذر وجبت الوصية بقدر إدراكهم عدة من أيام آخر ١٣٥١ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح والاول من الأجزاء الثلاثة جواز الحج عن الغير . وهى مسألة شهيرة طويلة الأذيال ، ففي الأوجز فروع هذا الباب كثيرة جداً تقتصر منها على ما لا بد من معرفتها من عشرة أبحاث مفيدة مهمة ، الاول : أنه لا يجوز أن يستنيب في الحج الواجب من يقدر على الحج بنفسه إجماعاً ، قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن من عليه حجة الإسلام وهو قادر على أن يحج

لا يجوز له عنه أن يحج غيره، والحج المنذور كحجة الإسلام في إباحة الاستنابة عند العجز والمنع منها مع القدرة لأنها حجة واجبة، أما حجة التطوع فينقسم أقساماً ثلاثة إلى آخر ما بسط في الأوجز، الثاني وجوب الحج على من يجد الاستطاعة بالغير يعني من وجد فيه شرائط وجوب الحج وكان عاجزاً عنه لما منع ميتوس من زواله كالشيخ الفاني وغيره متى وجد من ينوب عنه في الحج ووجد ما لا يستنبيه به لزمه الحج عند أحمد والشافعي، وقال مالك رحمه الله: لا حج عليه إلا أن يستطيع بنفسه، واختلفت الروايات عن الحنفية في ذلك ففي المشهور عن الإمام أبي حنيفة أنه لا يلزمه الحج، قال في البحر هذا ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وهو رواية عنهما وقال في ظاهر روايتهما وهو رواية عن الإمام أنه يجب عليه إذا ملك الزاد والراحلة ومؤنة من يرفعه ويضعه، والخلاف المذكور فيمن وجد الاستطاعة وهو معذور أما إن وجدها وهو صحيح ثم طرأ عليه العذر فلا اتفاق على الوجوب، الثالث ما قال العيني تحت حديث الخثعمية فيه جواز الحج عن الغير إذا كان معضوباً وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعي وأحمد، وقال مالك وغيره: لا يحج أحد عن أحد إلا عن ميت لم يحج. وحاصل ما في مذهب مالك ثلاثة أقوال مشهورها لا يجوز، الثاني يجوز من الولد، الثالث يجوز إن أوصى به، وعن النخعي وبعض السلف لا يصح الحج عن ميت ولا عن غيره وهي رواية عن مالك وإن أوصى به، وقالوا حديث أبي الخثعمية مخصوص به لا يجوز أن يتعدى به إلى غيره بقوله تعالى «من استطاع إليه سبيلاً»، الرابع من يرجى زوال مرضه ليس له أن يستنبد فإن فعل لم يجزئه وإن لم يبرأ، وبهذا قال الشافعي وأحمد، وقال أبو حنيفة: له ذلك ويكون ذلك مراعى فإن قدر على الحج بنفسه لزمه وإلا أجزأه، وهذا الخلاف لا يتأق على المشهور من مذهب مالك من منع

النياية عن الحي سواء كان صحيحا أو مريضا ، الخامس من وجدت فيه شرائط الوجوب وكان عاجزا عنه لما منع ميتوس عن زواله متى وجد من ينوب عنه لزمه ذلك ومتى أحج هذا عن نفسه ثم عوفي لم يجب عليه حج آخر وهو قول أحمد وإسحاق ، وقال الشافعي والحنفية : يلزمه لأن هذا بدل إياس ، فإذا أبرأ تينا أنه لم يكن ميتوسا فلزمه الأصل ، السادس المعضوب لا يصح عنه الحج بغير إذنه يعنى فى الفرض عند الشافعية ، وأما عند الحنابلة فقال الموفق : لا يجوز الحج والعمرة عن حى إلا بإذنه فرضا كان أو تطوعا ، أما الميت فيجوز عنه بغير إذن واجبا كان أو تطوعا ، وعند الحنفية فى ذلك تفصيل فى شرح اللباب : الرابع من شرائط حج الغير الأمر بالحج فلا يجوز حج غيره عنه بغير أمره إن أوصى به ، فإن أوصى فتطوع عنه أجنبى أو وارث لم يحز ، وإن لم يوص فتبرع عنه الوارث أو غيره لحج بنفسه أو أحج غيره جاز ولا يشترط ذلك فى الحج النفل

٥١ . السابع متى توفى من وجب عليه الحج ولم يحج وجب أن يخرج من جميع ماله ما يحج به عنه ويعتمر سواء فاته بتفريط أو بغير تفريط . وهو قول الشافعي وأحمد ، وقال مالك والحنفية يسقط بالموت فإن أوصى بها ففى من الثلث ، الثامن هل يجوز لمن لم يحج عن نفسه أن يحج عن غيره فقال أحمد فى الرواية المشهورة عند أصحابه لا يجوز فإن فعل وقع لإحرامه عن حجة الإسلام وبه قال الشافعي وإسحاق ، وقال أبو حنيفة ومالك وهى رواية عن أحمد : يجوز ذلك لإطلاق حديث الخثعمية ، وقال بعضهم يقع الحج باطلا لا يصح ذلك عنه ولا عن غيره ويروى ذلك عن ابن عباس أيضا ، التاسع يجوز أن ينوب الرجل عن المرأة وكذا عكسه فى قول عامة أهل العلم ولا نعلم فيه مخالفا إلا الحسن بن صالح ، والعاشر ما فى العيني ظاهر المذهب أن الحج يقع عن المحجوج عنه ، وعند محمد الحج يقع عن

ويقاس عليه (١) سائر النذور ، لأنه كان نذرا عليها فلما جاز قضاء نذر الحج عنها جاز غير الحج من النذور ، وأما حجاج (٢) الرجل عن المرأة فما (٣) هو مثبت الجواز بالطريق الأولى (٤) لأن حجة الرجل أفضل من حجة المرأة ، لأن

الحاج وللآخر ثواب النفقة. انتهى ملخصا من الأوجز ؛ وبسط فيه الكلام على تفاصيل هذه الفروع ودلائلها ١٢ .

(١) هذا هو الجزء الثاني من أجزاء الترجمة وهو قضاء النذر عن الميت بسط الكلام على ذلك أيضا في الأوجز تحت حديث ابن عباس أن سعد بن عبادة استفتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال إن أمي قد ماتت وعليها نذر ، الحديث ، قال الحافظ : في الحديث قضاء الحقوق الواجبة عن الميت ، وقد ذهب الجمهور إلى أن من مات وعليه نذر مالى يجب قضاؤه من رأس ماله وإن لم يوص ، أما إن وقع النذر في مرض الموت فيكون من الثلث ، وشرط المالكية والحنفية أن يوصى بذلك مطلقا ، وقال محمد في الموطأ بعد الحديث المذكور ما كان من نذر أو صدقة أو حج قضاها عنها أجر أذلك إن شاء الله وهو قول أى حنيفة والعمامة من فقهاءنا ، وفي صوم الدر المختار فدى لزوماً عن الميت وليه الذى يتصرف فى ماله بوصيته من الثلث وإن لم يوص وتبرع وليه به جاز إن شاء الله إلى آخر ما بسط فى الأوجز فى فروع هذه المسألة واختلاف العلماء فى الطاعات البدنية والمالية ١٢ .

(٢) هذا هو الجزء الثالث من أجزاء الترجمة وقد تقدم قريبا أن حج الرجل عن المرأة وكذا عكسه ، يجمع على جوازه ، ولم يخالف فى ذلك إلا الحسن بن صالح كما تقدم فى البحث التاسع من الأبحاث العشرة المذكورة ، وسيأتى التصريح بذلك فى كلام الحافظ عن ابن بطال ١٢ .

(٣) كذا فى الأصل والظاهر فإنما هو ١٢ .

(٤) ما أفاده الشيخ قدس سره عن التوجيه مال إليه الكرمانى كما سيأتى فى

كلامه، وقد وجهه الحافظ بوجه آخر إذ قال في إثباته نظر لأن لفظ الحديث أن امرأة سألت عن نذر كان على أبيها، فكان حق الترجمة أن يقول: والمرأة تحج عن الرجل، وأجاب ابن بطال: بأن النبي صلى الله عليه وسلم خاطب المرأة بخطاب دخل فيه الرجال والنساء وهو قوله اقضوا الله، قال: ولا خلاف في جواز ذلك ولم يخالف في جواز حج الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل إلا الحسن بن صالح اهـ. قال الحافظ: والذي يظهر لي أن البخارى أشار بالترجمة إلى رواية شعبة عن أنى بشر في هذا الحديث فإنه قال فيها أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن أختي نذرت أن تحج الحديث، وفيه دفاقض الله فهو أحق بالقضاء، أخرجه المصنف في كتاب النذور، وكذا أخرجه أحمد والنسائي من طريق شعبة، وقال العمري: مطابقة للترجمة في قولها إن أمى نذرت الخ وفيه حج عن نذر الميت وهو مطابق للجزء الأول من الترجمة، ثم تعقب على كلام الحافظ إذ قال بعد ذكر كلامه وقال الكرماني: الترجمة في حج الرجل عن المرأة وهذا هو حج المرأة عن المرأة، قلت يلزم منه الترجمة بالطريق الأولى، وفي بعض التراجم المرأة تحج عن المرأة، قال العمري: في كل هذا نظر، أما جواب ابن بطال فكأن يكون باطلاً لأن خطاب النبي صلى الله عليه وسلم هاهنا ليس للمرأة خاصة، وإنما هو خطاب لمن كان حاضراً هناك ودخول المرأة في الخطاب لا يقتضى المطابقة بين الحديث والترجمة، وأما جواب هذا القائل فأبعد من الأول لأن الترجمة في باب لا يقال بينها وبين حديث مذكور في باب آخر أنه مطابق لهذه الترجمة فالأصل أن تكون المطابقة بين ترجمة وحديث مذكورين في باب واحد، وأما جواب الكرماني ففيه دعوى الأولوية بطريق الملازمة فيحتاج إلى بيان بدليل صحيح مطابق، والوجه ما ذكرنا فإن قالوا يلزم من ذلك تعطيل الجزء الأول عن ذكر الحديث، قلت فعلى ما ذكروا

في الأولى زيادة^(١) المناسك بنسبة الثانية فلما أجزت حجة المرأة عنه كما ذكر في الرواية^(٢) يكون حجه عنها أولى بالجواز .

يلزم تعطيل الجزء الثاني اه كلام العيني . قال القسطلاني قوله : الرجل يحج عن المرأة وكان ينبغي أن يقول المرأة تحج عن المرأة ليطابق حديث الباب وأجاب الزركشي بأنه استنبط ذلك من قوله اقضوا الله فإنه خاطبها بخطاب دخل فيه الرجال والنساء فللرجل أن يحج عنها ولها أن تحج عنه ، وأما قول الحافظ في قوله : والرجل يحج عن المرأة فقيه نظر . والذي يظهر لي أن البخاري أشار بالترجمة إلى رواية شعبة الخ فلا يخفى ما فيه ، فإن حديث الباب إنما هو أن امرأة من جينة قالت : وكيف يقال بالمطابقة بين ترجمة وحديث مذكور في باب آخر ، والأصل أن المطابقة إنما تكون بين الترجمة وحديث الباب اه مختصرا . قلت ما وجهه الحافظ المطابقة بالترجمة هو أصل مطرد من أصول التراجع والعلامة العيني تارة يأخذ بهذا الأصل ومرة يرده أشد الرد كما بسط ذلك في الأصل الحادي عشر من أصول التراجع ١٢ .

(١) وهذا معروف . قال القاري في شرح الباب : المرأة كالرجل إلا في اثني عشر شيئا منها : أن لها أن تلبس المخيط ، أي المحرم على الرجل ، والخفين والقفازين ، وتغطي رأسها ، ولا ترفع صوتها بالتلبية ، ولا ترمل في الطواف . ولا تطيع ، ولا تسمى بين الميئين ، ولا تحلق رأسها ، ولا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع من الرجال ، ولا تصعد الصفا كذلك ، ولا تصلي عند المقام كذلك ، ولا يلزمها دم لترك الصدر وتأخير طواف الزيارة عن وقته لعذر الحبض والنفس اه مختصرا ١٣ .

(٢) أي الآتية في الباب الآتي . ولا يذهب عليك أن الشيخ كتب أولا في تقريره باب الحج والنذر عن الميت والمرأة تحج عن الرجل وأثبت المطابقة بتوجيه لطيف ثم ضيق على كلامه وصح الترجمة بما في الكتاب بقوله باب

قوله : (يقول للسائب) الخ ومقول القول لم يذكر هنا^(١) لأن المدعى وهو ثبوت حجة الصبيان لا يتوقف على تمام الكلام .

الرجل يحج عن المرأة ، ووجهه بقوله أما الرجل عن المرأة إلى آخره كما تقدم في الأصل ، وأعجبنى أن أذكر المضروب أيضا لدقته فقال : وأما حج المرأة عن الرجل فقيس على القصة وعلى حج الرجل ، أو يقال : إن الرواية الموردة في الباب الآتى إنما هي من الباب المتقدم إلا أنه زاد بينهما بابا للتنبيه على أن الحكم المتقدم كما ثبت بهذه الرواية فكذا ثبت بها مسألة أخرى وهى أن إناة الغير في الحج لا تتوقف على موت المنيب بل المناط في ذلك هو العجز والإياس أنى تحقق فإذا كان الشيخ بلغ من السن ما لا يرجى عوده إلى القوة جاز له الإناة ، وكذلك غيره ممن وجب عليه الحج وأيس من أن يستطيعه بنفسه أبدا هـ . وهذا هو الكلام الذى ضرب عليه الشيخ لكونه خلاف الترجمة لأنها كانت حج الرجل عن المرأة وقد ذكر ما يتعلق بها الشيخ بقوله وأما حج الرجل عن المرأة ١٢ .

(١) هذا هو الصحيح خلافا لما قاله الكرماني إذ قال فإن قلت ما القول قلت اللام بمعنى الأجل يعنى يقول لأجله وفى حقه والمقول وكان السائب الخ هـ . وقال الحافظ : لم يذكر مقول عمر . ولا جواب السائب وكأنه كان قد سأله عن قدر المدفسياتى فى الكفارات عن عثمان بن أبى شبة عن القاسم بن مالك بهذا الإسناد كان الصاع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدا وثلثا فزيد فيه فى زمن عمر بن عبد العزيز زاد الإسماعلى من هذا الوجه قال السائب وقد حج بى فى ثقل النبي صلى الله عليه وسلم وأنا غلام ، وقال الكرماني اللام فى قوله للسائب للتعليل الخ كذا قال ولا يخفى بعده وتبع القسطلانى الحافظ إذ قال : قوله وقد حج بضم الحاء مبنيًا للمفعول ، ولم يذكر المؤلف مقول عمر ولا جواب السائب

لأن غرضه الإعلام بأن السائب حج به وهو صغير وكأنه كان سألته عن قدر المداه. وبذلك جزم العيني إذ قال لم يذكر مقول عمر ولا جواب السائب وذلك لأن مقصوده الإعلام بأن السائب حج به وهو صغير وكان أصل سؤاله عن قدر المد كما سيأتي في الكفارات الخ، ومع ذلك تعقب العيني على كلام الحافظ إذ قال: وقال الكرماني اللام في قوله للسائب بمعنى الأجل واستبعده بعضهم، قلت ليس ما قاله ببعيد فإن ظاهر الكلام يقتضي ما ذكره، لا سيما إذا كان الأصل ما ذكره من غير إحالته على شيء آخر، انتهى كلام العيني. وفيه ما فيه، وفي الباب مسألة حج الصبي والسكلام في ذلك في عدة فصول بسطت في الأوجز، الأول في مشروعية الحج بالصغار وبه قالت الأئمة الأربعة والجمهور، قال عياض لا خلاف بين العلماء في جوازه إن مانعه طائفة من أهل البدع لا يلتفت إليهم بل هو مردود بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وإجماع الأمة إلى آخر ما بسط في الأوجز من الأقاويل الكثيرة في ذلك، والثاني هل ينقد حجه أم لا؟ ويجرى عليه أحكام الحج ويجب فيه الفدية ودم الجبران وسائر أحكام البالغ كما قاله الجمهور أم لا؟ وخالف في ذلك أبو حنيفة إذ قال لا يلزمه شيء من محظورات الإحرام كما بسط في الأوجز، وبذلك توهم قال إن حج الصبي لا ينقد عند الحنفية والصحيح أن حجه ينقد عندهم تطوعاً، والثالث هل يجب عليه الجزاء والكفارات أم لا؟ قال الزرقي: إن حج الصبي منعقد ومثاب عليه ويلزمه من الفدية والهدى ما يلزم الكبير، وبه قالت الأئمة الثلاثة والجمهور، خلافاً للحنفية، قلت في مذهب الحنابلة في ذلك تفصيل بسط في الأوجز والصحيح أن الحنفية ليست بمتفردة في إسقاط الكفارات بل وافقهم الأئمة الثلاثة في بعض الأحوال، وابن حزم أيضاً مع ظاهره كما بسط أقاويلهم في الأوجز، الرابع يثاب الصبي على حجه وحسناته

قوله : (وأمره أن يركب ويهدى شاة ^(١))

عند الجمهور منهم الأئمة الأربعة ، ولا يخالف لهم من يجب إتباع قوله مع الاختلاف بينهم هل تكون حسناته له دون أبويه أو يكون الأجر لوالديه من غير أن ينقص من أجر الولد شيء ، والخامس هل يجزئ حجه عن حجة الإسلام ؟ قال القاضي عياض : أجمعوا على أنه لا يجزؤه إذا بلغ عن فريضة الإسلام . إلا فرقة شذت فقالت : يجزؤه ، ولم تلتفت العلماء إلى قولهم ، وفي العيني قال داود وغيره : يجزؤه ، وقال الطحاوى فى معانى الآثار : ذهب قوم إلى أن الصبي إذا حج قبل بلوغه أجزأه عن حجة الإسلام ، وما حكاه العيني عن داود خالفه ابن عبد البر إذ حكى عنه أن حجة المملوك تجزؤه دون الصبي ، والسادس اختلفوا فيمن يحرم من الأولياء عن الصبي وفيه اختلاف وسيب ، والسابع إذا بلغ الصبي فى أثناء حجه ماذا يفعل ؟ وهل يجزؤه عن حجة الإسلام ، فيه أيضا كلام طويل بسط فى الأوجز ، فارجع إليه لوشئت تفاصيل هذه الأبحاث السبعة ١٢ .

(١) هكذا مذهب الحنفية وذكر مولانا حسين على فى تقريره من نذر بعبادة مثل المشى ينعد النذر فيمشى غير راكب وإن كان معذورا فيكفر بدم وأما النذر حافيا فلا يجب وليس فيه دم لأنه ليس من جنسه عبادة يعنى أن المشى من جنسه عبادة مفروضة حيث يفرض الحج على أهل مكة وإن لم تكن لهم راحلة بخلاف المشى حافيا فإنه ليس بعبادة مفروضة اهـ . وفى هذه المسألة أيضا أبحاث كثيرة بسطت فى الأوجز فى كتاب النذور من اختلافهم فيمن نذر مشيا إلى بيت الله ماذا يلزم عليه ؟ وكذا اختلافهم فى الهدى بدنة أو بقرة أو شاة ، أما مسألة الباب فى الأوجز عن المغنى : إن عجز عن المشى ركب وعليه كفارة يمينه ، وعن أحد رواية أخرى يلزمه دم وهو قول للشافعى إلى آخر ما بسط فى الأوجز من أقوال العلماء فى ذلك لا يسعها هذا التعليق ، والجملة ما قال العيني

(فضائل المدينة (١))

احتج أهل الظاهر بهذا الحديث وبحديث عقبة الآتي فقالوا من عجز عن المشي فلا هدى عليه، وسائر الفقهاء لهم في هذه المسألة أقوال غير هذا، الأول روى عن علي وابن عمر رضي الله عنهم من نذر المشي إلى بيت الله تعالى فعجز عنه أنه يمشي ما استطاع فإذا عجز ركب وأهدى شاة، وبه قال أبو حنيفة والشافعي، وقال أبو حنيفة: وكذا إن ركب وهو غير عاجز ويكفر عن يمينه لحنثه حكاة الطحاوي، وقال الشافعي الهدى في هذه احتياط من قبل أنه من لم يطق شيئاً سقط عنه، القول الثاني يعود ثم يحج مرة أخرى ولا هدى عليه، وهو قول ابن عمر، ذكره مالك في الموطأ، وروى عن ابن عباس والنخعي وغيرهما، الثالث يعود فيمشي ما ركب وعليه الهدى، وروى عن ابن عباس والنخعي أيضاً وهو قول مالك، جمع عليه الأمرين المشي والهدى احتياطاً، اهـ مختصراً.

وقال القسطلاني: قال الشافعي: لو ترك المشي لعذر أو لغيره أجزأه مع لزوم الدم فيهما والإثم في الثاني، اهـ وفي الأوجز عن شرح الباب: لو ركب في كل الطريق أو أكثره بعذر أو بلا عذر فعليه دم، وإن ركب في الأقل وكذا في المساواة تصدق بقدره من قيمة الشاة اهـ.

(١) وستأتي روايات كثيرة من هذا الباب في كتاب الاعتصام في باب ما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وحض على اتفاق أهل العلم وما أجمع عليه الحرمان: مكة والمدينة، وما كان بهما من مشاهد النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والأنصار ومصلى النبي صلى الله عليه وسلم والمنبر والقبر، قال الحافظ: المدينة علم على البلدة المعروفة التي هاجر إليها النبي صلى الله عليه وسلم ودفن بها قال الله تعالى: ويقولون لننرجعنا إلى المدينة، الآية فإذا أطلقت تبادر إلى الفهم أنها المراد، فإذا أريد غيرها من لفظ المدينة فلا بد من قيد، وكان اسمها قبل ذلك يثرب،

(باب حرم المدينة)

أى إثبات أنها^(١) محترمة ،

قيل : سميت يثرب ابن قانية من ولد إرم بن سام بن نوح لأنه أول من نزلها ، وقيل غير ذلك ، ثم سماها النبي صلى الله عليه وسلم طابة وطيبة كما سيأتى فى باب مفرد ، وكان سكانها العماليق ثم نزلها طائفة من بنى إسرائيل قيل أرسلهم موسى عليه السلام ، ثم نزلها الأوس والخزرج لما تفرق أهل سبأ بسبب سيل العرم ، اه مختصر ١٢٠

(١) وبذلك جزم عامة الشراح قال العيني : باب فى بيان فضل حرم المدينة اه . وتبعه القسطلانى ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة اختلافية شهيرة ، وهى : اختلافهم فى أن حرم المدينة كحرم مكة أو حكمهما مختلف ، ولم يحزم الإمام بالحكم فى الترجمة كما دته فى المسائل المختلفة فيها عند الأئمة ، وكذا فى المسائل التى اختلفت فيها الروايات ولم يترجح عنده إحداها وهما أصلان معروفان مطردان من الأصول المتقدمة فى المقدمة وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز مع بسط الدلائل ، وقال العيني بعد حديث أنس : احتج به الشافعى ومالك وأحمد وإسحق فقالوا : المدينة لها حرم ، فلا يجوز قطع شجرها ولا أخذ صيدها ولكنه لا يجب الجزاء فيه عندهم خلافا لابن أبى ذئب ، فإنه قال يجب الجزاء وكذلك لا يحل سلب من فعل ذلك عندهم إلا عند الشافعى فى القديم إذ قال : من اصطاد فى المدينة صيدا أخذ سلبه ويروى فيه أثر عن سعيد ، وقال فى الجديد بخلافه ، وقال ابن نافع : سأل مالك عن قطع سدر المدينة وما جاء فيه من النهى فقال : إنما نهى عن قطع سدر المدينة لثلاث توحش وليبقى فيها شجرها ويستأنس بذلك ويستظل به من هاجر إليها . وقال ابن حزم : من احتطب فى حرم المدينة لخلال سلبه كل ما معه فى حاله تلك

وتجريدته إلا ما يستر عورته فقط لرواية مسلم في قصة سعد إذ أخذ سلب عبد يقطع شجرا، وقال الثوري، وابن المبارك وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: ليس للمدينة حرم كما كان لمسكة فلا يمنع أحد من أخذ صيدها وقطع شجرها، وأجابوا عن الحديث المذكور بأنه صلى الله عليه وسلم أراد بذلك بقاء زينة المدينة ليستطيعوها ويألفوها كما ذكرناه قريبا عن مالك في قطع سدر المدينة وذلك كمنعه صلى الله عليه وسلم من هدم أطام المدينة وقال: إنها زينة المدينة على ما رواه الطحاوي بإسناد صحيح، ثم ذكر الطحاوي دليلا على ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم ديا أبا عمير ما فعل التغير، إلى آخر ما بسطه العيني من دلائل الحنفية، وفي الأوجز قال الموفق يحرم صيد المدينة وشجرها وحشيشها وبهذا قال مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يحرم لأنه لو كان محرما لبينه النبي صلى الله عليه وسلم بيانا عاما ولوجب فيه الجزاء كصيد الحرم، ولنا الروايات المروية في تحريم المدينة عن علي وأبي هريرة وغيرهما فن فعل بما حرم عليه ففيه روايتان: لأحدهما الإجزاء فيه. وهذا قول أكثر أهل العلم: وهو قول مالك والشافعي، لأنه موضع يجوز دخوله بغير إحرام فلم يجب فيه جزاء كصيدوج، والثانية يجب فيه الجزاء وهو قول الشافعي في القديم، وجزاؤه إباحة السلب لمن أخذه، فإن لم يسلبه أحد فلا شيء عليه سوى الاستغفار والتوبة، ويفارق حرم المدينة حرم مكة في شيئين: أحدهما أنه يجوز أن يؤخذ من شجر حرم المدينة ما تدعو الحاجة إليه للساند والوسائد والرحل ومن حشيشها ما تدعو الحاجة إليه للعلف، والثاني من صاد صيدا خارج المدينة ثم أدخله إليها لم يلزمه إرساله. وحرم مكة أعظم من حرم المدينة بدليل أنه لا يدخلها إلا محرم اهـ. ملخصا من الأوجز. وهذه التفاصيل كلها تؤيد الحنفية من الفرق بين الحرمين، ١٢.

الرواية (١) الثانية على هذا المعنى غير ظاهرة ، إلا أن يقال إقامة النبي صلى الله عليه وسلم هناك ، وبناء المسجد فيها ، إلى غير ذلك ، مما يدل على حرمتها .

(١) وهذا على ما أفاده الشيخ قدس سره من غرض الترجمة واضح ، وأما على ما اخترته من غرض الترجمة فالحديث من مستدللات الحنفية ، قال الحافظ : واحتج بعضهم بحديث أنس في قصة قطع النخل لبناء المسجد ، ولو كان قطع شجرها حراماً ما فعله صلى الله عليه وسلم ، وتعقب بأن ذلك كان في أول الهجرة وحديث تحريم المدينة كان بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من خيبر اه . وقال العيني بعد حديث أنس : قيل لا مناسبة في إيراد هذا الحديث في هذا الباب ، قلت له مناسبة جيدة ومطابقة واضحة بينه وبين الترجمة ببيانته : أن في الحديث السابق لا يقطع شجرها ، وفي هذا الحديث وبالنخل فقطع فدل على أن شجر المدينة ، لم يكن مثل شجر مكة إذ لو كان مثلها لمنع من قطعها فدل على أن المدينة ليس لها حرم كما لمكة ، فإن قلت : شجر المدينة كان ملكاً لأربابها ولهذا طلبها صلى الله عليه وسلم بالشراء بثمنها ، فلا دلالة فيه على عدم كون الحرم للمدينة ، قلت : يحتمل أن لا يعرف غارسها لقدمها ، وبنو النجار كانوا قد وضعوا أيديهم عليها لعدم العلم بأربابها ، فإذا كان كذلك فقطعها يدل على المدعى ، فإن قلت : وإن سلمنا ذلك فنقول : إن القطع في المدينة كان للبناء ، وفيه مصلحة للمسلمين ، قلت : يلزمك أن تقول به في مكة أيضاً ، ولا قائل به اه . قلت : ولم يتعرض العلامة العيني لما أورد الحافظ على الاحتجاج بحديث أنس بأن ذلك كان في أول الهجرة ، وحديث تحريم المدينة كان بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من خيبر كما في حديث عمرو بن أبي عمرو عن أنس في الجهاد ، وفي غزوة أحد من المغازي اه . والحديث الذي أشار إليه الحافظ هو ما أخرجه البخاري في ... من ... أن النبي صلى الله عليه وسلم

قوله : (أراكم يا بني حارثة قد خرجتم من الحرم) ولعله (١) صلى الله عليه وسلم قال أولاً ما قال ، ثم إذا تفكر في بيوتهم ومحاذاتها بما تكون من الحد الذي حده ، فوجدهم غير خارجين عنه ، قال لأنكم فيه .

قوله : (وإنما تنهى الناس) ولا يستلزم (٢) نفياً للناس أن لا يبق فيها أحد

وسلم قال لأبي طلحة : د التمس لي غلاماً من غلمانكم يخدمني حتى أخرج إلى خيبر ، الحديث بطوله ، وفيه اصطفاؤه بصفية والبناء بها ، وفي آخره فسرنا حتى إذا أشرقنا على المدينة قال : د اللهم إني أحرم ما بين لا بتيها بمثل ما حرم إبراهيم مكة ، كذا في الأوجز ١٢ .

(١) وبذلك جزم الشراح ، قال القسطلاني تبعاً للعيني : جزم بما غلب على ظنه ، ثم التفت صلى الله عليه وسلم فرآهم داخلين في الحرم ، فرجع عن الظن إلى اليقين ، واستنبط منه المذهب أن للعالم أن يعول على غلبة الظن ، ثم ينظر فيصح النظر اه . قال الحافظ : وفي رواية الإسماعيلي : ثم جاء بني حارثة وهم في سند الحرة ، أى في الجانب المرتفع منها ، وبنو حارثة بطن مشهور من الأوس ، وكان بنو حارثة وبنو عبد الأشهل في دار واحدة ، ثم وقعت بينهما الحرب فانهزمت بنو حارثة إلى خيبر فسكنوها ، ثم اصطالحوا فرجع بنو حارثة ، فلم ينزلوا في دار عبد الأشهل ، وسكنوا في دارهم هذه ، وهى غربى مشهد حمزة ١٢ .

(٢) ويؤيد توجيه الشيخ قدس سره ما سياتى من حديث مسلم : د لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها ، وكذا حديث الدجال الاتى قريباً ، قال الحافظ : قوله تنفي الناس ، قال عياض : وكأن هذا مختص بزمنه صلى الله عليه وسلم ، لأنه لم يكن يصبر على الهجرة والمقام معه بها إلا من ثبت لإيمانه ، وقال النووي : ليس هذا بظاهر ، لأن عند مسلم : د لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة

من هو خليف بالنفى ، بل لاندوم (*) المدينة تنفيهم عنها ، وتبقى مع ذلك بقية منهم فيها ، نعم يتحقق كمال هذا النفي في وقت المهدي وعيسى عليهما السلام .

شرارها كما ينفي الكبير خبث الحديد ، وهذا والله أعلم زمن الدجال اه . قال الحافظ : ويحتمل أن يكون المراد كلا من الزمنين ، وكان الامر في حياته صلى الله عليه وسلم كذلك للسبب المذكور ، ويؤيده قصة الأعرابي الآتية بعد أبواب ، فإنه صلى الله عليه وسلم ذكر هذا الحديث معللاً به خروج الأعرابي وسؤاله الإقالة للبيعة ، ثم يكون ذلك أيضاً في آخر الزمان عندما ينزل بها الدجال ، فترجف بأهلها فلا يبقى منافق ولا كافر إلا خرج إليه ، كما سيأتي بعد أبواب أيضاً ، وأما ما بين ذلك فلا ، واستدل بهذا الحديث على أن المدينة أفضل البلاد لأنها تنفي الخبث ، وأجيب بأن ذلك إنما هو في خاص من الناس ومن الزمان ، بدليل قوله تعالى : « ومن أهل المدينة مردوا على النفاق » ، والمنافق خبيث بلا شك ، وقد خرج من المدينة بعد النبي صلى الله عليه وسلم معاذ ، وأبو عبيدة ، وابن مسعود ، وطائفة . ثم على ، وطلحة ، والزبير ، وعمار ، وآخرون ، وهم من أطيب الخلق ، فدل على أن المراد بالحديث تخصيص ناس دون ناس ، ووقت دون وقت اه . وقال الحافظ أيضاً في موضع آخر : قال ابن بطلان عن المهلب فيه تفضيل المدينة على غيرها بما خصها الله بأنها تنفي الخبث ، وتعقب بقول ابن عبد البر : إن الحديث دال على فضل المدينة ، لكن ليس الوصف المذكور عاماً لها في جميع الأزمنة ، بل هو خاص بزمن النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه لم يكن يخرج منها رغبة عن الإقامة معه إلا من لا خير فيه ، وقال عياص نحوه ، وأيده بحديث أبي هريرة عند مسلم : « لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها كما ينفي الكبير خبث الفضة » ، وقد خرج من المدينة

(*) كذا في الأصل ، وللتوجيه مشاغ ١٢ ز

قوله : (إن الإيمان ليأرز إلى المدينة) وظاهر (١) التشبيه أنه لا يبقى في المدينة شيء منه حين حروجه إلى البلاد ، وهو غير مراد ، بل المعنى أنه ينتشر منها

بعد النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من خيار الصحابة ، وقطنوا غيرها ، وماتوا خارجاً عنها كابن مسعود ، وأبي موسى ، وأبي ذر ، وحذيفة ، وأبي الدرداء ، وغيرهم ، فدل على أن ذلك خاص بزمانه صلى الله عليه وسلم بالقيد المذكور ، ثم يقع تمام لإخراج الردى منها في زمن محاصرة الدجال اهـ . ثم لا يذهب عليك أن عامة الشراح ضبطوا الترجمة بلفظ تنفى الناس ، د بالفاء . قال الحافظ : قوله تنفى الناس ، أى الشرار منهم ، وراعى في الترجمة لفظ الحديث وقرينة لإرادة الشرار من الناس ظاهرة من التشبيه الواقع في الحديث ، والمراد بالنفى الإخراج ، ولو كانت الرواية تنفى د بالقاف ، لحل لفظ الناس على عمومهم ، وقد ترجم المصنف بعد أبواب المدينة تنفى الحبث اهـ . وقال العيني : أى هذا باب في بيان فضل المدينة ، وفي بيان أنها تنفى الناس ، قالوا : يعنى شرارهم . قلت : جعلوا لفظ تنفى من النفى ، فلذلك قدروا هذا التقدير ، والأحسن عندي أن يكون هذا اللفظ من التنقية بالقاف ، والمعنى : أن المدينة تنقى الناس ، تبقى خيارهم وتطرد شرارهم ، ويناسب هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم : د إن المدينة كالسكر تنفى خبثها وتنصع طيبها . وإنما قلنا : يناسب هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم من حيث أن حاصل المعنى يؤول إلى ما ذكرنا ، وإن كان لفظ الحديث من النفى بالفاء اهـ . قلت : والأوجه عندي ما قال العيني ، ثلاثاً بوجه تكرار الترجمة بما يأتى من د باب المدينة تنفى الحبث ، لكن كلام الحافظ يشير إلى أن الرواية في الترجمة أيضاً بلفظ الفاء ، وعلى هذا فالتأويل للترجمة الآتية مساعاً بأن يقال : إن الحبث غير الحبث ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الإشكال والجواب ، وهو ظاهر ، وقال الحافظ : قوله كما تآرز الحية ، بفتح أوله وسكون الهمزة وكسر الراء ، وقد تضم . بعدها

إلى البلاد ، ثم يأتي زمان لا يبقى مؤمن إلا وهو في المدينة ، وذلك لما علم أن المدينة آخر البلاد^(١) خرابا ، وليس ذلك إلا لبقاء الإيمان فيهما .

زاي ومعناه ينضم ويجتمع ، أى أنها كما تنقشر من جحرها في طلب ما تعيش به ، فإذا راعها شيء رجعت إلى جحرها ، كذلك الإيمان انتشر في المدينة ، وكل مؤمن له من نفسه سائق إلى المدينة لمحبه في النبي صلى الله عليه وسلم ، فيشمل ذلك جميع الأزمنة ، لأنه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم للتعلم منه ، وفي زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم للاقتداء بهديهم ، ومن بعد ذلك لزيارة قبره صلى الله عليه وسلم والصلاة في مسجده ، والتبرك في مشاهدة آثاره وآثار أصحابه وقال الداودي : كان هذا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، والقرن الذي كان منهم ، والذين يلونهم والذين يلونهم خاصة ، وقال القرطبي : فيه تنبيه على صحة مذهب أهل المدينة وسلامتهم من البدع ، وأن عملهم حجة كما رواه مالك ، قال الحافظ : وهذا إن سلم اختص بعصر النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وأما بعد ظهور الفتن وانتشار الصحابة في البلاد ولا سيما في أواخر المائة الثانية ، وهلم جرا ، فهو بالمشاهدة بخلاف ذلك اهـ . وهكذا في العيني ، وزاد قال المهلب : فيه إن المدينة لا يأتيا إلا مؤمن ، وإنما يسوقه إليها إيمانه ومحبه في النبي صلى الله عليه وسلم فكان الإيمان يرجع إليها كما خرج منها أولا ، ومنها ينتشر كأنقشار الحية من جحرها ، ثم قال بعد قول القرطبي : إنما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين إلى انقضاء القرون الثلاثة ، وأما بعد ذلك فقد تغيرت الأحوال وكثرت البدع خصوصا في زماننا هذا على ما لا يخفى اهـ ١٢ .

(١) قال صاحب الإضاءة : ومن الأشراف القرية خراب المدينة قبل يوم القيامة بأربعين سنة ، ثم قال روى المرجاني في أخبار المدينة عن جابر مرفوعا ، ليعودن

قوله : (رعب المسيح الدجال) فكيف (١) بالدجال نفسه .

هذا الأمر أى الدين إلى المدينة كما بدأ منها حتى لا يكون إيمان إلا بها ، الحديث ، وروى النسائي عن أبي هريرة آخر قرية من قرى الإسلام خرابا المدينة ، ورواه الترمذى بنحوه وقال : حسن غريب ، ورواه ابن حبان بلفظ : آخر قرية في الإسلام خرابا المدينة . وصح أن الدين ليتأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها ، وهذه الروايات بحسب الظاهر تنافى الروايات السابقة ، وطريق الجمع بينها أن الفتن تعم الدنيا كلها كما مر في بيان خروج المهدي ، ويبقى أهل المدينة مع المهدي فيأرز الدين حينئذ إلى المدينة لأنهم المؤمنون الكاملون التابعون للخليفة الحق ، فهذا محطه ان الدين إليأرز إلى المدينة ، ثم إنها تنفي خبثها زمن الدجال وتخرج منافقها ويبقى فيها الإيمان الخالص بخلاف بيت المقدس وغيرها من البلدان فإنه يبقى فيها أهل الذمة والمنافقون ، لأنهم إنما يؤمنون بعد نزول عيسى ، وهذا محط حديث جابر حتى لا يكون إيمان إلا بها أى إيمان خالص لا يشوبه نفاق ، ثم إنه تجيء الريح الباردة فتقبض كل مؤمن ومؤمنة ، وإنها تأتي من الشام أو من اليمن أو من كليهما كما جمع به بين الروايتين ، ولا شك أن التي تأتي من الشام تبدأ بأهل الشام والتي تأتي من اليمن تبدأ بأهل اليمن فلا تنتهيان إلى المدينة إلا بعد هلاك أهل الإقليمين من المؤمنين فيكون آخر من يقبض من المؤمنين أهل المدينة ، وهذا محط حديث أبي هريرة الذي عند النسائي والترمذى وابن حبان المار ، ثم لأنها حينئذ لا يكون بها غير المؤمنين ، لأنها تخلصت في زمن الدجال فبمجرد موتهم تخرب وتبقى بقية الدنيا عامرة بشرار الناس اه مختصرا ١٢١ .

(١) أشار الشيخ بهذا إلى مطابقة الحديث للترجمة . قال العيني : مطابقته من حيث أن رعب الدجال إذا لم يدخل ، فعدم دخوله بنفسه بالطريق الأولى ، وقال الكرماني : الرعب الخوف وفيه مبالغة ، لأن خوفه إذا لم يدخل فهو بالطريق الأولى ١٢٥١ .

قوله : (اللهم حبب إلينا المدينة الخ) وإنما دعا بذلك لما رآهم^(١) يتذكرون ديارهم وأوطانهم وأيسوا من الحياة لطول مادهمهم المرض ، كما هو ظاهر من قول أبي بكر رضى الله عنه ، والموت أدنى ، ويقول بلال : هل أبيت ليلة ، فإن التوطين فيها للإفراد ، فدل على كمال اليأس .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سرده واضح وجيد ، وقال العيني : مطابقة للترجمة من حيث أنه صلى الله عليه وسلم لما فهم من الذين قدموا المدينة القلق بسبب نزولهم فيها وهي بيثة دعا الله تعالى أن يحبهم المدينة كحبهم مكة وأن يبارك في صاعهم ومدم وأن ينقل الحمى إلى الجحفة لئلا تعرى المدينة ، اه . وقال الحافظ : قوله تعنى ماء آجنا هو من تفسير الراوى عنها ، وغرضها بذلك بيان سبب كثرة الوباء في المدينة ، لأن الماء الذى هذه صفته يحدث عنده المرض ، وقيل : النجل النز ، بنون وزاى ، يقال استنجل الوادى إذا ظهر نزوزه ، وقوله تعنى ماء آجناً - بفتح الهمزة وكسر الجيم بعدها نون - أى متغيراً ، قال عياض : هو خطأ من فسرهُ فليس المراد ههنا الماء المتغير : قال الحافظ : وليس كما قال فإن عائشة قالت ذلك فى مقام التعليل لكون المدينة كانت وبيثة ، ولا شك أن النجل إذا فسر بكونه الماء الحاصل من النز ، وهو بصدد أن يتغير ، وإذا تغير كان استعماله مما يحدث الوباء فى العادة ١٢ .

(١)

كتاب الصوم

(١) تقدم في الفائدة الثالثة عشر من مقدمة الالامع كلام الحافظ في مناسبة الترتيب بين الكتب والأبواب ، وقال العيني : الكلام ههنا من وجوه : الأول ما وجه تأخير كتاب الصوم ؟ وذكره آخر كتب العبادات وهو أن العبادات التي هي أركان الإيمان أربعة : الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم . قدمت الصلاة لكونها تالية الإيمان وثانيته في الكتاب والسنة ، أما الكتاب فقوله تعالى : الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ، الآية ، وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم دى الإسلام على خمس ، الحديث ، ثم ذكرت الزكاة عقبها لأنها ثالثة الصلاة وثالثة الإيمان في الكتاب والسنة كما ذكرنا ، ثم ذكر الحج لأن العبادات الأربعة بدنية محضة وهى الصلاة والصوم ، وماليه محضة وهى الزكاة ، ومركبة منهما وهو الحج وكان مقتضى الحال أن يذكر الصوم عقب الصلاة لكونهما من واد واحد لكن ذكرت الزكاة عقبها لما ذكرنا ، ثم إن غالب المصنفين ذكروا الصوم عقب الزكاة فلا مناسبة بينهما ، والذي ذكره البخارى من تأخير الصوم وذكره فى الأخير هو الأوجه والأنسب لأن ذكر الحج عقب الزكاة هو المناسب من حيث اشتغال كل منهما على بذل المال ولم يبق للصوم موضع إلا فى الأخير ، اه . قلت : وما أورد العيني على عامة المصنفين أجاب عنه ابن عابدين فى مبدأ كتاب الصوم إذ قال : اعلم أن الصوم من أعظم أركان الدين به قهر النفس الأماراة بالسوء وأنه مركب من أعمال القلب ومن المنع عن المآكل والمشارب والمناكح عامة يومه ، وهو أجل الخصال غير أنه أشق التكليف على النفوس فاقضت الحكمة الإلهية أن يبدأ فى التكليف بما لا يخف وهو الصلاة تمرينا للمكلف ، ثم يثنى بالوسط وهو الزكاة ، وينتقل بالاشق وهو الصوم ،

وإليه وقعت الإشارة في مقام المدح والترتيب، والخاصين والخاصات والمتصدقين
 والمتصدقات والصائمين والصائمات، وفي ذكر مباني الإسلام وإقام الصلاة وإيتاء
 الزكاة وصوم شهر رمضان فاقترنت أئمة الشريعة في مصنفاتهم بذلك اهـ . وذكر
 في مبدأ كتاب الصوم من الأوجز عشرة أبحاث مفيدة : الأول في اختلاف
 نسخ الموطأ في محل ذكره ، والثاني في ذكر التسمية على الكتاب ، والثالث أن
 الصوم لغة الإمساك عن أى شئ كان سواء كان قولاً أو فعلاً كما بسط في الأوجز ،
 والرابع أن الصوم في الشرع الإمساك بالنية من الخيط الأبيض إلى الخيط الأسود
 عن تناول الأطيين والاستمناء والاستقاء ، قاله الراغب ، وفي الدر المختار من فروع
 الحنفية هو إمساك عن المفطرات حقيقة أو حكماً - كمن أكل ناسياً فإنه أمسك حكماً -
 في وقت مخصوص وهو اليوم ، من شخص مخصوص ، (كمسلم طاهر عن حيض
 ونفاس - مع النية ، اهـ . وذكر في الأوجز تعريف الصوم من فروع الأئمة
 الآخرين ، والخامس في أحكام الصوم وهي كثيرة كما أثر الأحكام الشرعية من أعظمها
 كسر النفس وقهر الشيطان إلى آخر ما بسط في الأوجز ، والسادس ما قالوا إن
 بدء الصوم من زمن آدم عليه السلام قال تعالى : كتب عليكم الصيام كما كتب
 على الذين من قبلكم ، قال علي : رضى الله عنه أولهم آدم يعنى أن الصوم عبادة قديمة
 ما أخلق الله تعالى أمة من افتراضه عليهم . والسابع هل كان صوم رمضان شرع
 من قبلنا . فقال جماعة : إن الله تعالى فرض رمضان على اليهود والنصارى قبله ،
 وقيل صوم رمضان من خصوصيات هذه الأمة ، والتشبيه في الآية في مطلق
 الصوم ، والثامن أن فرضية رمضان نزلت في السنة الثانية من الهجرة في
 شعبان ، والتاسع اختلفوا : هل فرض علينا شئ من الصيام قبل نزول رمضان
 أم لا ؟ فالمشهور عند الشافعية أنه لم يجب شئ من الصيام قبل رمضان ، وفي وجه

قوله : (فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرائع الإسلام) الظاهر ^(١) أنه فذلكمة التقرير ، وحاصل جملة الكلام بحيث يتناول المذكور من الصوم والصلاة ، وغير المذكور أيضا إلا أن الاختصار جعل الراوى مكنتيا بلفظ ، هو حاصل الجملة ، ويمكن أن يكون كما قال المحشى ^(٢) .

(باب هل يقال رمضان أو شهر ^(٣) رمضان)

وهو قول الحنفية أول ما فرض صيام عاشوراء ، فلما نزل رمضان نسخ ، وقيل الأيام البيض ، وقيل ثلاثة أيام من كل شهر ، والعاشر أنهم اتفقوا أن آخره غيوبة الشمس ، واختلفوا في أوله فقال الجمهور : هو طلوع الفجر الثاني المستطيل الأبيض ، وشذت فرقة فقالوا : هو الفجر الأحمر الذى يكون بعد الأبيض ، اه ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) وقال الحافظ : قوله ، وأخبره إلخ تضمنت هذه الرواية أن فى القصة أشياء أجملت ، منها بيان نصب الزكاة فإنها لم تفسر فى الروایتين ، وكذا أسماء الصلوات وكان السبب فيه شهرة ذلك عندهم ، أو القصد من القصة بيان أن المتمسك بالفرائض ناج وإن لم يفعل النوافل ، وقال القسطلانى تبعا للكرمانى والعينى : قوله بشرائع الإسلام الشاملة لنصب الزكاة ومقاديرها والحج وأحكامه ، أو كان الحج لم يفرض على الأعرابى السائل ، وبهذا يزول الإشكال عن الإخبار بفلاحه لتناوله جميع الشرائع اه ١٢ هـ .

(٢) وهو الذى تقدم من كلام القسطلانى عن العينى والكرمانى إلى قوله

على السائل ، ١٢ .

(٣) أشار البخارى بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة ، قال الكرماني : اختلفوا فيه فقال المالكية : لا يقال رمضان على انفراد لانه اسم من أسماء الله تعالى ،

وظاهر كلام المصنف هو الجواز ، حيث أورد قوله صلى الله عليه وسلم
 « من صام رمضان ، وقوله « لا تقدموا رمضان ، وإنما لم يورد حجة على جواز
 التكلم بشهر رمضان ، لأن جوازه كان مجتمعا عليه ، وأما على الرواية التي فيها

وإنما يقال شهر رمضان ، وقال أكثر الشافعية : إن كان هناك قرينة تصرفه إلى
 الشهر ، كما يقال : صمت رمضان فلا كراهة وإلا فيكره ، كما يقال : أحب
 رمضان ، ومذهب البخارى أنه لا كراهة في إطلاقه بقرينة وبدونها ، اه .
 وقال الحافظ : قوله « ومن رأى كله واسعا ، أى جائزا بالإضافة وبغير الإضافة ،
 وأشار البخارى بهذه الترجمة إلى حديث ضعيف رواه أبو معشر عن سعيد المقبرى
 عن أبي هريرة مرفوعا ، لا تقولوا رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى
 ولكن قولوا : شهر رمضان ، أخرجه ابن عدى في الكامل ، وضعه بآبى معشر ،
 قال البيهقي : قد روى عن أبي معشر عن محمد بن كعب وهو أشبه ، وروى عن
 مجاهد والحسن من طريقين ضعيفين ، وقد احتج البخارى لجواز ذلك بعدة
 أحاديث ، وقد ترجم النسائي لذلك أيضا فقال : « باب الرخصة في أن يقال
 شهر رمضان : رمضان ، ثم أورد فيه حديثين ، وقد يتمسك للتقييد بالشهر
 بورد القرآن به حيث قال « شهر رمضان ، مع احتمال أن يكون حذف
 لفظ الشهر من الأحاديث من تصرف الرواة . وكان هذا هو السر في عدم
 حزام المصنف بالحكم ، ونقل عن أصحاب مالك الكراهية ، وعن ابن الباقلاني
 منهم ، وكثير من الشافعية إن كان هناك قرينة تصرفه إلى الشهر فلا
 يكره ، والجمهور على الجواز ، واختلف في تسمية هذا الشهر رمضان فقل
 لأنه يرمض فيه الذنوب أى تحرق لأن الرمضاء شدة الحر ، وقيل وافق
 ابتداء الصوم فيه زمنا حاراً اه مختصرا . وبسط العيني الكلام في ذلك وقال :
 لم يفسح بالحكم للاختلاف فيه على عادته فالذى اختاره المحققون والبخارى

شهر رمضان ، وضع قوله إذا دخل رمضان ، فالروايتان الموردتان في الترجمة حجة للتكلم به بدون الإضافة ، والموردة بسرد الإسناد^(١) حجة لجواز التكلم به مضافا إليه الشهر .

قوله : (وقال عنبرة عن الليث) أوردته ليثبت به تصريح^(٢) تحديث عقيل ليثا ، فإن الأول كان معنعنا ، وفي هذه الرواية زيادة لفظ وهو أنه قال :

منهم : لا يكره ، وكان عطاء ومجاهد يكرهان أن يقال رمضان ، وحكاه البيهقي عن الحسن أيضا قال : والطريق إليه وإلى مجاهد ضعيفة وهو قول أصحاب مالك ، وفي التوضيح هنا قول ثالث وهو قول أكثر أصحابنا : إن كان هناك قرينة تصرفه إلى الشهر فلا كراهة ، وإلا فيكره فيقال قننا رمضان ، ويكره أن يقال جاء رمضان ودخل وحضر ، اه مختصرا . ثم ذكر حديث ابن عدى وضعفه ، ثم تعقب على قول الحافظ إن الإمام البخارى أشار إلى رد حديث ابن عدى بأنه لا إشارة في الترجمة إلى الرد ومن أين علم أن البخارى اطلع عليه ١٢ (١) أى الرواية التى ذكرها بقوله : حدثني يحيى بن بكير ، فإن فيها نسخة على الحاشية بلفظ : إذا دخل شهر رمضان ، وأما رواية قتيبة الموردة بسرد الإسناد فهي حجة لجواز التكلم بدون الإضافة ١٢

(٢) وهذا واضح ، وقال الحافظ : قوله وقال غيره ، المراد بالغير المذكور أبو صالح عبد الله بن صالح كاتب الليث ، كذلك أخرجه الإسماعيلي من طريقه قال : حدثني الليث حدثني عقيل فذكره بلفظ : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لئلا رمضان إذا رأيتموه فصوموا ، الحديث ، ووقع مثله في غير رواية الزهري قال : عبد الرزاق أنبأنا معمر عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لئلا رمضان : إذا رأيتموه فصوموا ، الحديث اه . وقال القسطلاني : قوله : عقيل ، هو ابن

يقول لهلal رمضان. ويمكن أن تكون^(١) هذه اللفظة من كلام غير ابن عمر ومعناه على هذا أني سمعته يقول ذلك فذكر من بعده أن قوله صلى الله عليه وسلم هذا إنما كان لأجل هلal رمضان ، وفي شأنه .
قوله : (وكان جبرئيل عليه السلام يلقاه كل ليلة) وكان لقاؤه هذا^(٢) سوى ما كان ينزل بالوحي .

خالد بن رواه الإسماعيلي ويونس بن يزيد لما أورده الذهلي في الزهرات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هلal رمضان : إذا رأيتموه ، الحديث ، ومراده أن عقيلاً ويونس أظهرهما ما كان مضمراً ، ١٢٥١ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل باعتبار ظاهر اللفظ لكن ما تقدم من كلام الحافظ والقسطلاني وبه أخذ الشراح قاطبة يؤيد التوجيه الأول ١٢٠

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح وهو نص لفظ الحديث إذ قال : وكان جبريل يلقاه كل ليلة يعرض عليه النبي صلى الله عليه وسلم القرآن ، وقال الحافظ : إن ابتداء نزول القرآن كان في شهر رمضان لأن نزوله إلى سماء الدنيا جملة واحدة كان في رمضان ، كما ثبت من حديث ابن عباس رضي الله عنه فكان جبريل يتعاهده في كل سنة فيمارضه بما نزل عليه من رمضان إلى رمضان . ٥١ .

وقال العيني في فوائد الحديث : إن الحكمة في مدارس القرآن في رمضان أنها كانت لتجديد العهد واليقين ، وقال الكرماني : فائدة درس جبريل عليه السلام تعليم الرسول عليه الصلاة والسلام بتجويد لفظه وتصحيح إخراج الحروف من مخارجها . وليكون سنته في هذه الأمة لتجويد التلازمة على الشيوخ قرائتهم ، وقيل : الحكمة في المدارس أن الله تعالى ضمن لتبنيه أن لا ينساه فأقره بها ، وخص بذلك رمضان لأن الله تعالى أنزل القرآن فيه إلى السماء الدنيا جملة ، ثم نزل بعد على حسب الأسباب في عشرين سنة ، وقيل : نزلت صحف إبراهيم

(باب هل يقول إني صائم إذا شتم)

أراد بذلك^(١) دفع ما يتوهم من كراهة إظهار العبادة والمأمور به إخفاؤها وحاصل الدفع أن الطاعة لا ضير في إظهارها إذا تضمن فائدة ، ما لم يكن

عليه السلام أول ليلة منه ، والتوراة لست ، والإنجيل لثلاث عشرة ، والقرآن لأربع وعشرين ، اه مختصراً ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح . وبقي هنا شيء وهو أن الوارد في الحديث لفظ فليقل : إني صائم ، بصيغة الأمر ناصاً ، وترجم عليه البخاري بلفظ هل يقول إني صائم بالتردد ، ووجه ذلك ما قال الحافظ : إنه اختلف في المراد بقوله عليه السلام فليقل إني صائم هل يخاطبه بها الذي يكلمه بذلك ، أو يقولها في نفسه ، وبالتالي جزم المتولى ، ونقله الرافعي عن الأئمة ، ورجح النووي الأول في الأذكار ، وقال في شرح المذهب : كل منهما حسن ، والقول باللسان أقوى ولو جمعهما لكان حسناً ، ولهذا التردد أتى البخاري في الترجمة بالاستفهام ، وقال الروياني : إن كان رمضان فليقل بلسانه وإن كان غيره فليقله في نفسه ، وادعى ابن العربي أن موضع الخلاف في التطوع ، وأما في الفرض فيقول بلسانه قطعاً ، وقال العيني : قال شيخنا زين الدين . اختلف العلماء في هذا على ثلاثة أقوال : أحدها أن يقول بلسانه حتى يعلم من يجمل أنه معتم بصيام عن اللغو والرفث والجهل ، والثاني أن يقول لنفسه أى إذا كنت صائماً فلا ينبغي أن أخدش صومي بالجهل ونحوه فتزجر نفسه بذلك ، والقول الثالث التفرقة بين صيام الفرض والنفل فيقول ذلك بلسانه في الفرض ، ويقول لنفسه في التطوع ، وقال السكرماني : قوله فليقل أى كلاماً لسانياً أو نفسانياً ، وعند الشافعي يجب الحمل على كلا

من قصده الرياء والسمعة ، وتضمن الفائدة فيما نحن فيه ظاهر فإن المتجاهل المذكور لعله ينتهى عما ركب عليه من الجهل والسب والشتم ، أو يعتبر بحاله فيفعل ما فعله صاحبه ويأخذ في الصوم .

المعنيين اه . وأما تكرير قوله إني صائم كما تقدم في باب فضل الصوم فليتأكد الانزجار منه أو بمن يخاطبه بذلك ، ونقل الزركشى أن المراد بقوله فليقل إني صائم مرتين يقوله مرة بقلبه ومرة بلسانه فيستفيد بقلبه كف لسانه عن خصمه وبقوله بلسانه كف خصمه عنه ، وتعقب بأن القول حقيقة باللسان وأجيب بأنه لا يمنع المجاز ، وقوله قاتله يمكن حمله على ظاهره ، ويمكن أن يراد بالقتل لعن يرجع إلى معنى الشتم ، ولا يمكن حمل قاتله وشاتمته على المفاعلة لأن الصائم مأمور بأن يكف نفسه عن ذلك فكيف يقع ذلك منه ، وإنما المعنى إذا جاءه متعرضا لمقاتلته أو مشاتمته كأن يبدأه بقتل أو شتم اقتضت العادة أن يكافئه عليه فالمراد بالمفاعلة إرادة غير الصائم ذلك من الصائم ، وقد تطلق المفاعلة على التهيء لها ولو وقع الفعل من واحد ، وقد تقع المفاعلة بفعل الواحد كما يقال لواحد عالج الأمر وعافاه الله ، وأبعد من حمله على ظاهره فقال: المراد إذا بدرت من الصائم مقابلة الشتم بشتم على مقتضى الطبع فلينزجر عن ذلك ويقول : إني صائم ، وما يبعده قوله في الرواية الماضية فإن شتمه والله أعلم ، وفائدة قوله إني صائم أنه يمكن أن يكف عنه بذلك فإن أصر دفعه بالأخف فالأخف كالصائم هذا فيمن يروم مقاتلته حقيقة ، فإن كان المراد بقوله قاتله شاتمته فالمراد من الحديث أنه لا يعامله بمثل عمله بل يقتصر على قوله إني صائم ، اه ١٢ .

(باب الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة ^(١))

العزوبة ^(١) دفع لما يتوهم أن الصوم لا بد وأن يكون خاليا عن منفعة أخرى دينية أو دنيوية، فإن المقصود إرضاءه تعالى ولا يكون مخلصا فيه إذا ترقب فيه حظا آخر . وحاصل الدفع أن الغرض المترتب عليه إذا كان دينيا فلا يضر قصده إياه لما أن العصمة من الزنا وغيرها مما يترتب على الصوم لما كان المقصود منها إيسرها إرضاءه سبحانه وتعالى ، لم يكن ذلك القصد المتعلق بالصوم منافيا لغرض الصوم الأصلي .

وله : (من صام يوم الشك) ولا يمكن الشك إلا عند عدم الرؤية فتناسب الترجمة ^(٢) .

(١) اختلفت نسخ البخارى فى هذه اللفظة ، فى نسخة الحافظ العزبة فقال : بضم المهملة وسكون الزاى بعدها موحدة كذا لأبى ذر، ولغيره العزوبة بزيادة واو ، والمراد بالخوف منها ما ينشأ عنها من إرادة الوقوع فى العنت اه . وفى نسخة العينى العزوبة فقال : تضم العين والزاى ، قال الجوهري : العزوبة والعزبة الاسم ، وقال السكسائي : العزب : الذى لا أهل له ، والعزبة التى لازوج لها ، وقال ابن الأثير : العزب البعيد من النكاح ، اه مختصر ١٢ .

(٢) وهذا واضح ، قال العينى : مطابقة هذا الأثر للترجمة من حيث أن مقتضى معناها أن لا يصام يوم الشك لأنه صلى الله عليه وسلم علق الصوم بروية الهلال فلا يصام الذى هو آخر شعبان إذا شك فيه هل هو من شعبان أو من رمضان ، وصلة بكسر الصاد المهملة وفتح اللام المخففة على وزن عدة ، وقال بعضهم : على وزن حمز وليس بصحيح وهو ابن زفر بضم الزاى وفتح الفاء المخففة وفي آخره راء اليمى الكو فى يكتى أبا بكر ، ويقال أبا العلاء توفى فى زمن مصعب .

ابن الزبير، وزعم ابن حزم أنه صلة بن أشيم وهو وهم ، وقد صرح بأنه صلة ابن زفر جميع من روى هذا مختصرا ، قلت: إن أراد العلامة العيني بقوله بعضهم الحافظ فالإيراد ليس بصحيح لأن الحافظ لم يقل لصلة لأنه على وزن عمر بل قال لزفر ولفظه: أماصلة فهو بكسر المهملة وتخفيف اللام المفتوحة ابن زفر بزاي وفاء على وزن عمر كوفي عيسى بموحدة ومهملة ، وهم ابن حزم فزعم أنه صلة ابن أشيم ، والمعروف أنه ابن زفر ، وكذا وقع مصرحا عند جمع من وصل هذا الحديث ، وقد وصله أبو داود والنسائي والترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم عن أبي إسحاق عنه . ولفظه عندهم: كنا عند عمار بن ياسر فأتى بشاة مصلية فقال : كلوا فتنجى بعض القوم فقال : إني صائم ، فقال عمار : من صام يوم الشك إلى آخر ما بسط من الكلام على تخريج هذا الأثر وشواهدة ، وقال أيضاً باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الخ هذه الترجمة لفظ حديث مسلم ، وذكر البخاري في الباب أحاديث تدل على نفي صوم يوم الشك رتبها ترتيبا حسنا فصدرها بحديث عمار المصريح بعصيان من صامه . ثم بحديث ابن عمر من وجهين : أحدهما بلفظ فاقدروا له ، والآخر بلفظ فأكملوا العدة ثلاثين . وقصد بذلك بيان المراد من قوله فاقدروا له ثم استظهر بحديث ابن عمر أيضا الشهر هكذا وهكذا ، ثم ذكر شاهدا من حديث أبي هريرة لحديث ابن عمر مصرحا بأن عدة ثلاثين المأمور بها تكون من شعبان ثم ذكر شاهدا لحديث ابن عمر في كون الشهر تسعاً وعشرين من حديث أم سلمة مصرحا فيه بأن الشهر تسع وعشرون ومن حديث أنس كذلك اه مختصرا . قلت وعلى ما أفاده الحافظان تكون الترجمة من الأصل الحادى والعشرين إذ أراد بالترجمة نفي صوم يوم الشك ، فيكون الأثر مطابقا بلا مريبة . ثم لا يذهب عليك أن المراد بصوم

قوله: (ولم يكن بين أذانهما إلا أن يرقى ذا) إلخ فإن كان الأمر كما قال المحشى (١) فذاك إن سلم أنهما لم يكن بين أذانهما إلا هذا الفصل فقط فتوجيه

يوم الشك هو يوم الثلاثين من شعبان إذا لم ير الهلال في ليلته سواء كانت السماء مصحية أو مغيمة عند الجمهور ، ومنهم الأئمة الثلاثة ، والحنابلة في ذلك ثلاث روايات بسطت في الأوجز ، والمشهور عندهم أن ذلك مقيد بحالة الصحو قال الموفق: انتهى عن صوم يوم الشك محمول على حال الصحو ، وفي الروض المربع يجب صوم رمضان برؤية هلاله فإن لم ير الهلال مع صحو ليلة الثلاثين من شعبان أصبحوا مفطرين وكره الصوم لأنه يوم الشك المنهى عنه ، وإن حال دونه أى دون هلال رمضان بأن كان في المطلع ليلة الثلاثين من شعبان غيم أو قتر: أى غبرة ، وكذا دخان ، فظاهر المذهب يجب صومه حكما ظنيا احتياطيا بنية رمضان ، قال في الإنصاف : هو المذهب عند الأصحاب ونصروه وصنفوا فيه التصانيف وردوا حجاج المخالف ، قالوا ونصوص أحمد تدل عليه اه مختصرا من الأوجز ١٢ .

(١) إذ قال سياق الحديث يقتضى أن بين أذان بلال وطلوع الفجر زمانا طويلا فكيف يقول لم يكن بين أذانهما إلخ ، أجيب بأن معنى بين أذانهما أى بين زول بلال وصعود ابن أم مكتوم ، كذا في التنقيح ، وقال القارى في المرقاة: قال العلماء معناه أن بلال كان يتربص بعد أذانه للدعاء ونحوه ، ثم يرقب الفجر فإذا قارب طلوعه نزل اه . قال الحافظ قوله : قال القاسم إلخ ، وفي هذا تقييد لما أطلق في الروايات الأخرى من قوله: وإن بلالا يؤذن بليل ، ولا يقال إنه مرسل لأن القاسم تابعى فلم يدرك القصة لأنه ثبت عند النسائي والطحاوى عن عبد الله ابن عمر عن القاسم عن عائشة فذكر الحديث ، قالت ولم يكن بينهما إلخ ، وعلى هذا فعنى قوله في رواية البخارى: قال القاسم . أى في روايته عن عائشة ، وفيه حجة لمن

الرواية يمكن أيضا بأن أذان بلال كان فيه ترسل وتمهل فأمرهم النبي صلى الله

ذهب إلى أن الوقت الذى يقع فيه الأذان قبل الوقت هو وقت السحور، وهو أحد الأوجه في المذهب واختاره السبكي وكلام ابن دقيق العيد يشعر به، فإنه قال بعد أن حكاه يرجح هذا بأن قوله «إن بلالا ينادى بليل، خبر يتعلق به فائدة للسامعين قطعاً»، وذلك إذا كان وقت الأذان مشتبهاً محتملاً لأن يكون عند طلوع الفجر، فبين صلى الله عليه وسلم أن ذلك لا يمنع الأكل والشرب، بل الذى يمنعه طلوع الفجر الصادق، قال: وهذا يدل على تقارب وقت أذان بلال من الفجر، ويقويه أيضاً ما تقدم - أى فى الفتح - من أن الحكمة فى مشروعيته التأهب لإدراك الصبح فى أول وقتها، وصحح النووي فى أكثر كتبه أن مبدأه من نصف الليل الثانى، وأجاب عن الحديث فى شرح مسلم فقال: قال العلاء معناه أن بلالا كان يؤذن ويتربص بعد أذانه للدعاء ونحوه، فإذا قارب طلوع الفجر نزل فأخبر ابن أم مكتوم فيتأهب بالطهارة وغيرها، ثم يرقى ويشرع فى الأذان مع أول طلوع الفجر. وهذا مع وضوح مخالفته لسياق الحديث يحتاج إلى دليل خاص كما صححه حتى يسوغ له التأويل ووراء ذلك أقوال أخرى معروفة فى الفقهيات، واحتج الطحاوى لعدم مشروعية الأذان قبل الفجر بقوله: لما كان بين أذانيهما من القرب ما ذكر فى حديث عائشة ثبت أنهما كانا يقصدان وقتاً واحداً وهو طلوع الفجر فيخطئه بلال ويصيه ابن أم مكتوم، وتعقب بأنه لو كان كذلك لما أقره النبي صلى الله عليه وسلم مؤذناً واعتمد عليه ولو كان كما ادعى لكان وقوع ذلك منه نادراً، وظاهر حديث ابن عمر يدل على أن ذلك عادته اه مختصراً. وأجاب العيني عما أورد الحفاظ على الطحاوى بقوله قلت: ولو اعتمد عليه فى أذان الفجر لكان لم يقل: لا يغرنكم أذان بلال. وتقريره صلى الله عليه وسلم إياه على ذلك لم يكن إلا لمعنى بينه فى الحديث. وهو تنبيه النائم، ورجع القائم لمعان مقصودة فى ذلك اه ١٢.

عليه وسلم بالأكل والشرب حين يستمعون أذانهم^(١) إلى أن يختمه فيؤذن بعده ابن أم مكتوم ونهاهم أن ينتهوا عن الأكل والشرب على فور ما سمعوا منه كلمة الله أكبر والفراغ من الأكل في مقدار وقت الأذان غير متعسر لاسيما لهؤلاء الكرام المقلين من الطعام .

(باب تعجيل السحور)

وفي بعض النسخ باب تأخير السحور والحجة على الأولى^(٢) تعجيل سهل

(١) كذا في الأصل، والظاهر أنه سبقة قلم والصواب أذانه، وما أفاده الشيخ قدس سره من هذا التوجيه لطيف خال عن الإشكالات المتقدمة ١٢ .
 (٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وأجود مما قالت الشراح، قال الحافظ قوله : باب تعجيل السحور ، أى الإسراع بالأكل إشارة إلى أن السحور كان يقع قرب طلوع الفجر ، وروى مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن أبيه كنا ننصرف أى من الصلاة فنستعجل بالطعام مخافة الفجر، قال ابن بطال : ولو ترجم له بباب تأخير السحور لكان حسنا ، وتعقبه مغالطى بأنه وجد في نسخة أخرى من البخارى : باب تأخير السحور، ولم أر ذلك فى شيء من نسخ البخارى التى وقعت لنا ، وقال الزين بن المنير : التعجيل من الأمور النسبية فإن نسب إلى أول الوقت كان معناه التقديم ، وإن نسب إلى آخره كان معناه التأخير ، وإنما سماه البخارى تعجيلا إشارة منه إلى أن الصحابي كان يسابق بسحوره الفجر عند خوف طلوعه وخوف فوات الصلاة بمقدار ذهابه إلى المسجد اهـ . قلت : لم أتوصل ما أفاده لأن الصحابي رضى الله تعالى عنه لم يكن يسابق بسحوره الفجر ، بل كان سرعته لإدراك السحور مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو نص الحديث على النسخة التى بأيدينا، نعم يصح ذلك على النسخة التى فيها أدرك السجود قال العيني : قوله أدرك السحور، كذا هو فى رواية الكشميهنى والنسفى ، وفى رواية الجمهور : إن أدرك السجود ويؤينه أن فى الرواية

في سحوره^(١) حيث تسحر قبله صلى الله عليه وسلم فلم ينهه عن ذلك ولما جاز التعجيل ساعة جاز ساعات لعدم المفرق وحصول المقصود وهو التقوى على

التي مضت في الموافقت إن أدرك صلاة الفجر وفي رواية الإسماعيلي صلاة الصبح، وفي رواية صلاة الغداة اهـ. وترجم العيني في شرحه باب تأخير السحور ثم قال: أى هذا باب في بيان حكم تأخير السحور إلى قرب طلوع الفجر ، وفي كثير من النسخ : باب تعجيل السحور، أى الإسراع خوفا من طلوع الفجر في أول الشروع ، وقال ابن بطال : ولو ترجم له باب تأخير السحور لكان حسنا ، وقال صاحب التلويح : وكأنه لم ير ما في نسخة أخرى صحيحة من كتاب الصحيح باب تأخير السحور، وقال بعضهم لم أر ذلك في شيء من النسخ، قلت ليت شعري هل أحاط هو بجميع نسخ البخاري في أيدي الناس وفي البلاد وعدم رؤية ذلك لا يستلزم العدم اهـ . وقد عرفت من ذلك كله أن توجيه الشيخ قدس سره مبنى على سياق الرواية التي في نسختنا بلفظ: أن أدرك السحور مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا السياق فتوجيه الشيخ قدس سره واضح وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف لأن من دأب البخاري المعروف الاستدلال بكل المحتمل كما تقدم في الأصل السادس عشر ، فكيف الاستدلال بالألفاظ المختلفة في الروايات، وعلى هذا فالغرض من الترجمة الآتية باب قدركم بين السحور إلخ، بيان منتهى التأخير، ولا يبعد أن يكون الغرض من باب تعجيل السحور جواز التعجيل بفعل الصحابي وتقريره صلى الله عليه وسلم، والغرض من باب قدركم بين السحور إلخ أفضلية التأخير بفعله صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في هذا التقرير هو الظاهر ، وهو الأوجه عندى كما تقدم ، وما حكى مولانا الشيخ محمد حسن المكي في تقريره يقارب كلام الشراح إذ قال قوله : تعجيل السحور بأن يؤخر السحور ثم يجعل إليه

العبادات في النهار حتى لا يضعفه الصوم ، وأما على النسخة الثانية فالحجة تسحره صلى الله عليه وسلم حيث كان متراخيا .

قوله : (إني أظل أظعم وأسقي) ولكنه لا ينافي الوصال لأن المفطر إنما هو الأكل من فناء هذا والأكل ثمة إن كان على حقيقته (١) الظاهرة فهي الروح لأن ثمار الجنة لا تؤكل من تلك الأجساد .

لضيق : وكان سهل رضى الله عنه يؤخر السحور ، ثم يجعل إليه ليدرك السحور مع النبي صلى الله عليه وسلم أيضا ، وكان بين سحور النبي صلى الله عليه وسلم وبين الفجر قدر خمسين آية ، وهذا هو المعنى للتعجيل اهـ . وهذا المعنى اختار السندى إذ قال : باب تعجيل السحور وفي بعض الأصول الصحيحة تأخير السحور وهو ظاهر ، وعلى الأول المعنى التعجيل في أكله خوفا من طلوع الفجر بسبب كثرة التأخير ، ١٢ .

(١) اختلف العلماء في معنى هذا الحديث على أقوال بسطت في الشروح لا سيما في الفتح والعيني . وتلخيص البحث في ذلك ما في الأوجز ولفظه : اختلفت المشايخ في تأويله على أقوال مرجعها قولان : أحدهما أنه على ظاهره وأنه يؤتى على الحقيقة بطعام وشراب يتناولها فيكون ذلك تخصيص كرامة لا شركة فيها لأحد من أصحابه ، واختلف أصحاب هذه المقالة في أن يؤتى في ليالي رمضان كما يدل عليه روايات : إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني ، وقيل في نهار رمضان لما ورد في بعض ألفاظه : إني أظل عند ربي ، وظل إنما يقال فيمن فعل الشيء نهارا ، قال الحافظ : أكثر الروايات بلفظ أبيت وكأن بعض الرواة عبر بأظل نظرا إلى اشتراكهما في مطلق الكون ، ورد صاحب المفهم على هذا القول بأنه لو كان كذلك لما صدق عليه قولهم إنك تواصل ، وبنحو ذلك رد عليه الموفق إذ قال قوله : أظعم وأسقي : يحتمل أنه يريد أنه يعان على الصيام

وينبغي الله تعالى عن الطعام والشراب بمنزلة من طعم وشرب ، ويحتمل أنه أراد: إني أطعم وأسقى حقيقة حملا للفظ على حقيقته ، والأول أظهر بوجهين أحدهما أنه لو طعم وشرب حقيقة لم يكن موافقا ، وقد أقرهم على قولهم إنك تواصل ، والثاني أنه قد روى بلفظ أطل ، وهذا يقتضى أنه في النهار ، ولا يجوز الأكل في النهار له ولا لغيره اهـ . وأجاب عنه ابن المنير بأن الذي يفطر شرعا إنما هو الطعام المعتاد ، وأما الخارق للعادة كالمحضر من الجنة فعلى غير هذا المعنى وليس تعاطيه من جنس الأعمال ، وقيل : كان يؤتى في المنام فيستيقظ وهو يجد الرى والشبع ، حكاه الزرقاني . وثانيهما وهو قول الجمهور إنه مجاز ، واختلفوا فيه أيضا على أقوال الأول أنه مجاز عن لازم الطعام والشراب ، وهو القوة فكأنه قال : يعطيني قوة الأكل والشارب بلا شبع ولا رى بل مع الجوع والظما ، واقتصر على هذا القول ابن العربي ، وحكى الرافعي عن المسعودي أنه أصح ما قيل فيه ، والثاني أنه تعالى يخلق فيه من الشبع والرى ما يغنيه عن الطعام والشراب فلا يحس بجوع ولا عطش والفرق بين هذين القولين ظاهر بأن في القول الثاني تحصل القوة مع الشبع والرى وتعقب عليهما القرطبي بأنه يبعدهما النظر إلى حاله صلى الله عليه وسلم ، فإنه كان يجوع أكثر مما يشبع ، ويربط على بطنه الحجارة ، وتمسك ابن حبان بهذه الأحاديث على تضعيف أحاديث شد الحجر على بطنه صلى الله عليه وسلم كما سيأتى قريبا ، والقول الثالث ما قاله النووي في شرح المذهب وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف معناه حبة الله تعالى تشغلني عن الطعام والشراب ، والحب البالغ يشغل عنهما ، وإليه جنح ابن القيم فقال : الثاني أن المراد به ما يغذيه الله تعالى من المعارف وما يفيض على قلبه من لذة مناجاته وقرعة عينه بقربه وتنعمه بحبه والشوق إليه وتوابع

ذلك من الأحوال التي هي غذاء القلوب ، وقد يقوى هذا الغذاء حتى يغني عن غذاء الأجسام مدة من الزمان كما قيل :

لها أحاديث من ذكراك تشغلها عن الشراب وتلمها عن الزاد
ومن له أدنى تجربة بالعشق يعلم استغناء الجسم بغذاء القلب والروح عن كثير
من الغذاء الحيواني ولا سيما المسرور الظافر بمطلوبه ، الذي قرت عينه بمحبوبه ،
وتنعم بقربه وألطف محبوبة وهداياها تصل إليه كل وقت ، ومحبوبه حتى به
مكرم له غاية الإكرام مع المحبة التامة له ، أفليس في هذا أعظم غذاء لهذا المحب
فكيف بالحبيب الذي لا شيء جل منه ولا أعظم ولا أجل ولا أكمل ولا أعظم
إحساناً إذا امتلأ قلب المحب بحبه وملاك حبه بجميع أجزاء قلبه وجوارحه اه
مختصراً . قلت وهذا المعنى لا ينكره أحده ذوق بالمحبة كما قال ابن القيم وهو شائع
عند أهل الفن كما قيل : —

وذكرك للمشتاق خيراً شراب وكل شراب دونه كسراب
انتهى ملخصاً من الأوجز . وقد أجاد شيخ مشايخنا الشاه إمداد الله المهاجر
المسكي قدس سره :

أجى جسكى هو دل بين درد ألقت اسى كب هوئى خواب خوركى فرصت
اتها جهاتى مين دله درد عشق جسكى اسى پهر نيندكسكى بهوك كسكى
ثم يشكل على أحاديث الوصال بما أخرجه الترمذى فى الشمائل وغيره
عن أنى طلحة شكرونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجوع ورفعتنا عن
بطونتنا عن حجر حجر فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بطنه الحجرين ،
قال المناوى رفع صلى الله عليه وسلم الحجرين ليعلم صحبه أن ليس عنده
ما يستأثر به عليهم ، لا أنه فعل ذلك من شدة الجوع ، فإنه كان يبيت عند ربه
يطعمه ويسقيه ، ويدل لذلك ما جاء عن جهم أنه صلى الله عليه وسلم كان مع ذلك

لا يتبين عليه أثر الجوع أصلاً، بل كان متين القوة جداً وهذا التقرير يعلم أنه،
لا ضرورة بل ولا ملجأ إلى ما سلكه ابن حبان من إنكار أحاديث وضع الحجر
رأساً في قوله: لأنها باطلة لخبر الوصال، قال الحافظ: وقد أكثر الناس من الرد عليه اهـ.
وجمع بينهما القارى بأن عدم الجوع خاص بالمواصلة فإذا واصل يعطى قوة الآكل
والشارب، قلت: ووجه الجمع بينهما بوجوه أخرى، والأوجه عندي ما تقدم أن
كثرة الالتذاذ في حالة الوصال يغني عن الالتفات إلى الجوع وغيره، ولا يدرك
ذلك إلا من ظفوا بالحجة أذا قنى الله شراب حبه، اهـ مختصراً من الأوجز. وبسط
الحافظ في إيراد ابن حبان والجواب عنه، وقال: قد أكثر الناس من الرد عليه
وأبلغ ما يرد عليه أنه أخرج في صحيحه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال:
خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهاجرة فرأى أبا بكر وعمر فقال ما أخرجكما
قالا ما أخرجنا إلا الجوع، فقال: وأنا والذي نفسى بيده ما أخرجنى إلا الجوع،
الحديث إلى آخر ما بسط في الفتح، ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى رجم
على هذا الحديث باب بركة السحور من غير إيجاب، لأن النبي صلى الله عليه وسلم
وأصحابه واصلوا ولم يذكر السحور، وقال الزين بن المنير: الاستدلال على
الحكم إنما يقتصر إليه إذا ثبت الاختلاف أو كان متوقفاً، والسحور إنما هو أكل
للسهوة وحفظ القوة، لكن لما جاء الأمر به احتاج أن يبين أنه ليس على ظاهره
من الإيجاب، وكذا النهى عن الوصال يستلزم الأمر بالآكل قبل طلوع الفجر اهـ.
وتعقب بأن النهى عن الوصال إنما هو أمر بالفصل بين الصوم والفطر فهو أعم
من الآكل آخر الليل فلا يعمين السحور، وقد نقل ابن المنذر الإجماع على ندية
السحور. وقال ابن بطال: في هذه الترجمة غفلة من البخارى، لأنه قد أخرج بعد
هذا حديث أبي سعيد: وأيكم أراد أن يواصل فليواصل إلى السحر، فجعل غاية الوصال
السحر وهو وقت السحور قال: والمفسر يقضى على المجمع اهـ. وقد تلقاه جماعة

بعده بالتسليم، وتعقبه ابن المنير في الحاشية بأن البخارى لم يترجم على عدم مشروعية السحور وإنما ترجم على عدم إيجابه وأخذ من الوصال أن السحور ليس بواجب وحيث نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الوصال لم يكن على سبيل تحريم الوصال وإنما هو نهى إرشاد لتعليله إياه بالإشفاق عليهم، وليس في ذلك إيجاب للسحور، ولما ثبت أن النهى عن الوصال لا كراهة فصد نهى الكراهة الاستحباب فثبت استحباب السحور كذا قال، والذي يظهر لي أن البخارى أراد بقوله: لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وأصلوا الخ، الإشارة إلى حديث أبي هريرة الآتي بعد خمسة وعشرين باباً ففيه بعد النهى عن الوصال أنه وأصل بهم يوماً ثم يوماً ثم رأوا الهلال فقال: ولو تأخر لزددكم، فدل ذلك على أن السحور ليس بحتم إذ لو كان حتماً ما وأصل بهم فإن الوصال يستلزم ترك السحور سواء قلنا الوصال حرام أولاً، أم ملخصاً من الأوجز. وقال العيني: مطابقتها للجزء الثاني للترجمة وهو قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وأصلوا الخ اه: ثم اختلف العلماء في حكم الوصال كما بسطت في الأوجز فذهب أحمد وإسحق وجماعة من المالكية إلى جوازه إلى السحر، وفي الروض المربع يكره الوصال ولا يكره إلى السحر، وتركه أولى، وقال الحافظ: وهذا الوصال لا يترتب عليه شيء مما يترتب على غيره لأنه في الحقيقة بمنزلة عشاء يؤخره، وقال الموفق: الوصال وهو أن لا يفطر بين اليومين بأكل ولا شرب مكروه في قول أكثر أهل العلم، وروى عن ابن الزبير أنه كان يواصل اقتداءً بالنبي صلى الله عليه وسلم، ولنا ما روى عن ابن عمر من النهى عن ذلك وهو يقتضى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك، وإذا ثبت هذا فالوصال غير محرم، وظاهر قول الشافعى أنه محرم تقريراً لظاهر النهى، ولنا أن النهى إنما أتى بهرحمة لهم ورفقاً بهم لما روى ذلك عن عائشة، ولذا لم يفهم أصحاب رسول الله

(باب إذا نوى بالنهار)

ظاهرة الرد على من اشترط (١) التبيت في صوم الفرض ووجه الرد إطلاق اللفظ وعدم التقييد بصوم دون صوم ، وهذا إذا سلم أن صوم عاشوراء

صلى الله عليه وسلم التحريم بدليل أنهم وأصوله بعده ، وذهب الجمهور إلى منعه واختلفوا في المنع فقل على التحريم وقل على الكراهة التحريمية أو التنزيهية وهما وجهان للشافعية أحدهما عند أن الكراهة للتحريم ، وذهب أهل الظاهر إلى التحريم صرح به ابن حزم ، وصححه ابن العربي من المسالك ، قال الزرقاني : والنهي للكراهة عندما لم ينقضى عليه وغيره ولو إلى السحر لعموم النهي ، وقل للتحريم ، وهو الأصح عند الشافعية ، قل الحافظ : الراجح عند الشافعية التحريم ، وفي شرح الإقناع الفطر بين لليومين واجب إذ الوصال حرام ، وفي المراقي : كره صوم الوصال وهو أن لا يفطر بعد الغروب أصلاً حتى يتصل صوم الغد بالأمس ، وفي الدر المختار المكروه تنزيهاً كما عاشوراء وصوم وصال أهـ . والجملة أن الوصال إلى السحر أخف عند الحنابلة وأشد عند المالكية وبين مسلكيهما مسلك الحنفية والشافعية كما أن الوصال بعدم الإفطار مطلقاً أشد عند الشافعية حتى رجحوا التحريم ، ومكروه عند غيرهم ، انتهى ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) اختلف العلماء في مسألة النية للصوم كما بسطت في الأوجز ، قال الباجي : لا يصح صوم رمضان وغيره إلا بنية أي من الليل ، هذا هو المشهور من المذهب ، قال الزرقاني : هذا على مشهور المذهب لخبر الأعمال بالنيات ، وقياساً على الصلاة إذ فرضها ونفلها في النية سواء ، وقل يجوز في النفل قبل الزوال ، وقال القاري : لا يصح الصوم بنية قبل الفجر فرضاً كان أو نفلاً عند ابن عمر ومالك ودأود وغيرهم ، وذهب الباقر إلى جواز النفل بنية من النهار ، قال الموفق : لا يصح الصوم إلا بنية ، إجماعاً ، فرضاً كان أو تطوعاً لأنه عبادة محضة

فافتقر إلى النية كالصلاة ثم إن كان فرضاً كصيام رمضان في أدائه وقضائه
والنذر والكفارة اشترط أن ينويه من الليل عند إمامنا ومالك والشافعي ،
وقال أبو حنيفة : يجزىء صيام رمضان وكل صوم متعين بنية من النهار لحديث
عاشوراء المتفق عليه ، ثم في أى جزء من الليل نوى أجزأه ، ثم فعل بعد النية
ما ينافي الصوم من الأكل والشرب أم لا ، واشترط بعض أصحاب الشافعي أن
لا يأتي بعد النية بمناف للصوم ، واشترط بعضهم وجود النية في النصف الأخير
من الليل ، كما اختص به أذان الصبح والدفع من مزدلفة ، ولنا عموم قوله
صلى الله عليه وسلم : « من لم يبيت الصيام من الليل ، وصوم التطوع يجوز بنية
من النهار عند إمامنا وأبي حنيفة والشافعي ، وقال مالك ودادود : لا يجوز إلا
بنية من الليل ، ثم في أى وقت من النهار نوى أجزأه سواء في ذلك ما قبل الزوال
وبعده ، وهذا ظاهر كلام أحمد والخرقي ، واختار القاضي في المحرر أنه لا تجزؤه
النية بعد الزوال ، وهذا مذهب أبي حنيفة والمشهور من قول الشافعي ،
وإذا ثبت هذا فإنه يحكم له بالصوم الشرعى المباح عليه من وقت النية في المنصوص
عن أحمد فإنه قال : من نوى في التطوع من النهار كتب له بقية يومه وإذا أجمع
من الليل كان له يومه : وهذا قول بعض أصحاب الشافعي ، وقال أبو الخطاب :
يحكم له بذلك من أول النهار ، وهو قول بعض أصحاب الشافعي ، لأن الصوم
لا يتبعض اهـ . والخلة ما قال ابن رشد : إن مالكا رأى أنه لا يجزىء
الصيام إلا بنية قبل الفجر وذلك في جميع أنواع الصوم ، وقال الشافعي :
تجزىء النية بعد الفجر في النافلة ولا تجزىء في الفروض ، وقال أبو حنيفة :
تجزىء بعد الفجر في الصيام المتعلق وجوبه بوقت معين مثل رمضان ونذر أيام
محدودة وكذلك في النافلة ولا يجوز في غيرها ، انتهى ملخصاً من الأوجز ١٢ .

كان سنة كما تزعمه^(١) الشافعية . وقد ثبت^(٢) أنه كان فرضاً ثم نسخ ، وعلى هذا فاشتراط التبييت في صوم الفرض مخالف لصريح النص .

(١) والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز إذ ذكر فيه عدة أبحاث نفيسة في صوم عاشوراء ، وفيه الرابع : هل وجب صومه في أول الإسلام أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : كان واجباً ، وهو المروي عن الإمام أحمد ، واختلف أصحاب الشافعي على وجهين ، أشهرهما أنه لم يزل سنة من حين شرع ولم يكن واجباً قط في هذه الأمة ، والثاني كان واجباً كقول أبي حنيفة ، وهو مختار الحافظ في الفتح وابن القيم في الهدى كما سيأتي من كلامهما وبه جزم الباجي من المالكية ، وقال الموفق : واختلف في صوم عاشوراء هل كان واجباً ؟ فذهب القاضي إلى أنه لم يكن واجباً ، وقال : هذا قياس المذهب ، وروي عن أحمد أنه كان مفروضاً لرواية عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم صامه وأمر بصيامه الله ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(٢) وبسط في الأوجز في دلائل الحنفية في إثبات ذلك ، وفيه بعد ذكر الروايات الواردة في ذلك ، قال الحافظ : ويؤخذ من مجموع الأحاديث أنه كان واجباً لثبوت الأمر بصومه ، ثم تأكد الأمر بذلك ثم زيادة التأكيد بالنداء العام ، ثم زيادته بأمر من أكل بالإمسك ثم زيادته بأمر الإماء أن لا يرضعن فيه الأطفال ، ويقول ابن مسعود الثابت في مسلم لما فرض رمضان ترك عاشوراء مع العلم بأنه ما ترك استحبابه بل هو باق فدل على أن المتروك وجوبه ، وأما قول بعضهم المتروك تأكد استحبابه والباقي مطلق استحبابه مطلقاً يخفى ضعفه ، بل تأكد استحبابه باق ولا سيما مع استمرار الاهتمام به حتى في عام وفاته صلى الله عليه وسلم حيث يقول : « لن عشت لأصومن التاسع ، ولترغيب في صومه وأنه يكفر سنته وأى تأكيد أبلغ من هذا ؟ » .

وبسط الكلام على هذا الشيخ ابن القيم في الهدى ، وقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم عاشوراء قبل أن ينزل فرض رمضان فلما نزل فرض رمضان تركه فهذا لا يمكن التخلّص عنه إلا بأن صيامه كان فرضاً قبل رمضان حينئذ يكون المتروك وجوب صومه لاستحبابه ، ويتعين هنا ولا بد لأنه صلى الله عليه وسلم قال قبل وفاته بعام : لئن عشت إلى قابل لأصومن التاسع ، وقال : « خالفوا اليهود وصوموا يوماً قبله ، الحديث ولا ريب في هذا أن هذا كان في آخر الأمر وفي أول الأمر كان يجب موافقة أهل الكتاب ويلزم من قال : إن صومه لا يمكن واجبا أحد الأمرين : إما أن يقول بترك استحبابه ولم يبق مستحبا أو يقول قاله عبد الله بن مسعود برأيه ، وهذا بعيد فإنه صلى الله عليه وسلم حثهم على صومه واستمر عليه الصحابة إلى حين وفاته ، ولم يرد عنه حرف واحد بالنهي عنه فعلم أن الذي ترك وجوبه لا استحبابه إلى آخر ما بسطه ابن القيم ، اه مختصراً من الأوجز . وقد عرفت فيما سبق أنه ذكر في الأوجز عدة أبحاث وفيها : الخامس في حكم صومه الآن ، واختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال : الأول فرضيته باقية ، قال عياض : كان بعض السلف يقول : كان فرضاً وهو باق على فرضيته ولم ينسخ ، قال : وانقرض القائلون بهذا وحصل الإجماع على أنه ليس بفرض . الثاني مقابله وهو ما في الفتح كان ابن عمر يكره قصده بالصوم ثم انقرض القول بذلك . والثالث ما وقع عليه الإجماع بعد هذين القولين وهو أنه سنة ، حكى عليه الإجماع ابن عبد البر والنووي والمعيني والقاضي عياض وغيرهم من شراح الحديث مع اختلاف العلماء في كراهية الأفراد بصومه وهو غير ذلك ، كما بسط في الأوجز .

قوله : (وهو أعلم) يعنى بذلك أن الفضل هو الذى حدثني بما أقوله من (١) أن الجنب يفطر فهو أعلم بالقصة ، وبمعنى ما روى والعهدة في ذلك عليه لإعلى وفي ذلك دلالة على أن الصحابة كثيراً ما كانوا يروون عن الصحابة (٢) ولا يصرحون بذلك فإن أبا هريرة لم يصرح أنه لم يسمعه منه صلى الله عليه وسلم إلا إذا أورد عليه فكذلك في كثير من الروايات يسمعون بعضهم من بعض ثم لا ينسبون لها إلا إليه صلى الله عليه وسلم فلا يبعد أن يكون ما رواه أبو هريرة

(١) كانت المسألة خلافية شهيرة في السلف كما بسط في الأوجز مفصلاً لكن انقرض الخلاف وأجمع العلماء على جواز الصوم لمن أصبح جنباً في الأوجز اختلف السلف في هذه المسألة على أقوال كثيرة لكن الجمهور وفقهاء الأمصار على الجواز فصارت المسألة كالإجماعية بعد ما كانت كثيرة الاختلاف ، وذكر العلامة العيني فيها سبعة أقوال: الأول لا يصح صوم من أصبح جنباً مطلقاً. الثاني لتفرقة بين أن يؤخر الغسل عما يجنبه عنه فلا يصح وإلا يصح. الثالث التفرقة بين الفرض والنفل فلا يجزئ في الفرض ويجزئ في النفل. الرابع أن يتم صومه ذلك ويقضيه. الخامس أنه يستحب القضاء في الفرض دون النفل. السادس أنه لا يبطل صومه إلا أن تطلع عليه الشمس قبل أن يغتسل ويصلي فيبطل صومه. قاله ابن حزم ، بناء على مذهبه أن المحصية عمدا تبطل الصوم وتركنا أسماء قائلها اختصاراً ، ذكر بعضها في الأوجز. السابع أن الصوم صحيح مطلقاً فرضاً كان أو تطوعاً آخر الغسل عن طلوع الفجر عمداً أو لنوم أو لنسيان لعنوم الحديث ، وبه قال جمهور الفقهاء منهم الأئمة الأربعة حكى الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء كما بسط في الأوجز ١٢ .

(٢) وهذا معروف فإن مرسلات الصحابة شهيرة ١٢ .

في باب الكلام^(١) في الصلاة كذلك ثم الذي يجمع^(٢) به الروايات أن يقال إن النبي صلى الله عليه وسلم كان قصد أن من أصبح وهو مشغول فيما يتحصل

(١) أى في روايات قصة ذى الدين في السهو في الصلاة ١٢
 (٢) اختلفوا في وجوه الجمع بين الروايتين، قال الحافظ : في الفتح حمل القائلون بفساد صيام الجنب حديث عائشة على أنه من الخصائص النبوية أشار إلى ذلك الطحاوى بقوله : وقال آخرون يكون حكم النبي صلى الله عليه وسلم على ما ذكرت عائشة وحكم الناس على ما حكى أبو هريرة، وأجاب بأن الخصائص لا تثبت إلا بالدليل ، وبأنه قد ورد صريحا ما يدل على عدمها ، وترجم بذلك ابن حبان في صحيحه حيث قال : ذكر البيان بأن هذا الفعل لم يكن المصطفى مخصوصا به ثم أورد ما أخرجه مسلم والنسائي وغيرهما عن عائشة أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم، فقال لست مثلنا يا رسول الله قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال والله إنى لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقى، وذكر ابن خزيمة أن بعض العلماء توهم أن أبا هريرة غلط في هذا الحديث ثم رد عليه بأنه لم يغلط بل أحال على رواية صادق إلا أن الخبر منسوخ لأن الله تعالى عند ابتداء فرض الصيام كان منع في ليل الصوم من الأكل والشرب والجماع بعبد النوم قال : فيتحمل أن يكون خبر الفضل كان حينئذ ثم أباح الله ذلك كله إلى طلوع الفجر، فكان للمجامع أن يستمر إلى طلوعه فيلزم أن يقع اغتساله بعد طلوع الفجر فدل على أن حديث عائشة ناسخ لحديث الفضل ولم يبلغ الفضل ولا أبا هريرة الناسخ، فاستمر أبو هريرة على الفتيا به ثم رجع عنه بعد ذلك لما بلغه ، قال الحافظ : ويقويه أن في حديث عائشة هذا ما يشعر بأن ذلك كان بعد الحديثية ، لقوله فيها

به الجنابة ويقضى شهوته من امرأته، فإنه لا يكون له صوم، ولكن الفضل فهم أن المقصود بقاء الجنابة واتصافه بها ولو من قبل، فروى حسب ما فهم ولم

قد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر، وأشار إلى آية الفتح وهي نزلت عام الحديبية سنة ست وابتداء فرض الصيام كان في السنة الثانية وإلى دعوى النسخ فيه ذهب ابن المنذر والخطابي وغير واحد وقرره ابن دقيق السيد بأن قوله تعالى : « أحل لكم لية الصيام الرفث » الآية يقتضى إباحة الوطء في ليلة الصوم، ومن جملتها الوقت المقارن لطلوع الفجر، فيلزم إباحة الجماع فيه، ومن ضرورته أن يصبح فاعل ذلك جنبا ولا يفسد صومه فإن إباحة التسبب للشيء إباحة لذلك الشيء، قال الحافظ : وهذا أولى من سلوك الترجيح بين الخبرين كما تقدم من قول البخارى والأول أسند، وكذا قال بعضهم : إن حديث عائشة أرجح لموافقة أم سلمة لها على ذلك ورواية اثنين تقدم على رواية واحد، ولا سيما وهما زوجتان، وهما أعلم بذلك من الرجال ولأن روايتهما توافق المنقول وهو ما تقدم من مدلول الآية، والمعقول وهو أن الغسل شيء وجب بالإزالة وليس في فعله شيء يحرم على صائم فقد يحتمل بالنهار فيجب عليه الغسل ولا يحرم عليه بل يتم صومه إجماعا فكذلك إذا احتلم ليلا، بل هو من باب الأولى وإنما يمنع الصائم من تعمد الجماع نهارا وهو شبهة بمن يمنع من التطيب وهو محرم، لكن لو تطيب وهو حلال ثم أحرم فبقى عليه لونه أو ريحه لم يحرم ذلك عليه، وجع بعضهم بين الحديثين بأن الأمر في حديث أبي هريرة أمر بإرشاد إلى الأفضل فإن الأفضل أن يغتسل قبل الفجر فلو خالف جاز، ويحمل حديث عائشة على بيان الجواز، ونقل النووي هذا من أصحاب الشافعى، وفيه نظر، فإن الذى نقله البيهقى وغيره عن نص الشافعى سلوك الترجيح، وعن ابن المنذر وغيره سلوك النسخ، ويعكر على حمله على الإرشاد التصريح فى كثير من طرق حديث أبي هريرة بالأمر بالفطر والنهى عن الصيام

يكن ذلك مراداً له، ولعله صلى الله عليه وسلم كفى بذلك^(١) فلم يعرض به ولم يصرح بالمقصود، فصار ذلك أعون للفضل على ما فهمه منه، والله أعلم .
 قوله : (لاحق لا حاجة له) أراد بالحق جهله^(٢) وعدم وقوفه على ما يكون بين الرجال ونسائهم خاصة، لا أنه أحق بالمعنى المتعارف العام لكل شيء .

فكيف يصح الحمل المذكور إذا وقع ذلك في رمضان؟! وقيل هو محمول على من أدركه الفجر مجامعا فاستدام بعد طلوعه عالماً بذلك، ويعكر عليه ما رواه للنسائي من طريق أبي حازم عن عبد الملك بن أبي بكر عن أبيه أن أبا هريرة كان يقول من احتلم وعلم باحتلامه ولم يقتل حتى أصبح فلا يصوم، وحكى ابن التين عن بعضهم أنه سقط دلاء من حديث الفضل وكان في الأصل من أصبح جنباً في رمضان فلا يفطر، فلما سقط دلاء صار فليفطر، وهذا بعيد بل باطل لأنه يستلزم عدم الوثوق بكثير من الأحاديث وأنها يطرقها مثل هذا الاحتمال، وكان قائله ما وقف على شيء من طرق هذا الحديث إلا على اللفظ المذكور اهـ مختصراً من الفتح .

(١) وبذلك جزم السندی إذ قال : قد يقال حديث عائشة فعل فلا يعارض القول لاحتمال الخصوص في الفعل، فالوجه أن يقال ذلك إذا لم يمكن التوفيق وقد أمكن ههنا بأن يجعل حديث أبي هريرة كناية عن الجماع على ما هو دأب القرآن والسنة في الكناية عن أمثال هذه الأشياء اهـ ١٢ .

(٢) وهذا ظاهر ويدل عليه قوله : لا حاجة له في النساء، وقال الحافظ : قوله وقال طاوس لمخ واصله عبد الرزاق في تفسيره عن طاوس في قوله تعالى : « غير أولى الإربة » ، قال : هو لاحق الذي ليس له في النساء حاجة اهـ . واختلفت الروايات في مسألة القبلة للصائم، ولذا اختلف العلماء في ذلك سلفاً وخلفاً كما بسط في الأوجز، وفيه قال أبو عمر : ممن كره القبلة للصائم : ابن مسعود، وابن عمر وغيرهما . وروى عن ابن مسعود أنه يقضى يوماً : وروى عن ابن عباس أن

عروق الخصيتين معلقة بالآف نفاداً وجد الريح تحرك وإذا تحرك دعى إلى ما هو أكثر من ذلك ، وقال عياض : منهم من أباحها على الإطلاق وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين وإليه ذهب أحمد وإسحاق وداد من الفقهاء ، ومنهم من كرها على الإطلاق وهو قول مالك ، ومنهم من كرها للشاب وأباحها للشيخ وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وحكاه الخطابي عن مالك ، . ومنهم من أباحها في النفل ومنها في الفرض ، وهي رواية ابن وهب عن مالك ، وقال النووي : إن حركت قبله الشهوة فهي حرام على الأصح عند أصحابنا ، وقيل مكروه كراهة تنزيه ، وقال أصحابنا الحنفية في فروعه لا بأس بالقبلة والمعانقة إذا أمن على نفسه أو كان شيخاً كبيراً ، أو يكره له من فرجها ، وعن أبي حنيفة يكره المعانقة والمصافحة والمباشرة بلائوب ، والتقييل الفاحش مكروه وهو أن يمسح شفتيهما ، وعن ابن قتيبة أنه مال إلى أن القبلة تفسد الصوم ، ومن أفتى بإفطاره ابن شبرمة أحد فقهاء الكوفة ونقله الطحاوي عن قوم لم يسمهم : وأباحها قوم مطلقاً بل بالغ أهل الظاهر فاستحبوها ، وفي الروض المربع للحنابلة تكره القبلة ودواعي الوطء ، لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عنها شاباً ورخصها للشيخ ، رواه أبو داود ، ثم قال الزرقاني : أجمعوا على أن من قبل وسلم لأشئ عليه ، فإن أمذى فذلك عند الحنفية والشافعية وعليه القضاء عند مالك . وعن أحمد يفطر وإن أمذى فسد صومه اتفاقاً ، وقال الموفق : إن أمذى أفطر بلا خوف وإن أمذى أفطر عندنا وعند مالك ، وقال أبو حنيفة والشافعي لا يفطر ، واللس بالشهوة كالقبلة ، وقال الحافظ : اختلفوا فيما إذا باشر أو قبل أو نظر فأنزل أو أمذى . فقال الكوفيون والشافعي يقضى إذا أنزل في غير النظر ولا قضاء في الإمضاء ، وقال مالك وإسحاق : يقضى في كل ذلك ويكفر إلا في الإمضاء فيقضى فقط ، . وقال الموفق : إن

(باب اغتسال الصائم^(١))

قبل فأنزل أفطر بلا خوف فيه نظر، فقد حكى ابن حزم أنه لا يفطر ولو أنزل، وقوى ذلك، وذهب إليه، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال المحافظ : قوله « باب اغتسال الصائم »، أى بيان جوازه ، قال الزين بن المنير : أطلق الاغتسال ليشمل الأغسال المسنونة والواجبة والمباحة وكأنه يشير إلى ضعف ما روى عن علي رضي الله تعالى عنه من النهي عن دخول الصائم الحمام، أخرجه عبدالرزاق وفي إسناده ضعف واعتمده الحنفية فمكرهوا الاغتسال للصائم اهـ . وتعبه العيني إذ قال هذا غير صحيح على إطلاقه، لأنه رواية عن أبي حنيفة غير معتمد عليها، والمذهب المختار أنه لا يكره، ذكره الحسن عن أبي حنيفة، نبه عليها صاحب الواقعات وذكر في الروضة وجوامع الفقه لا يكره الاغتسال وبطل الثوب وصب الماء على الرأس للحر ، وروى أبو داود بإسناد صحيح عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال : لقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم بالعرج يصب على رأسه الماء وهو صائم من الحر أو العطش ، اهـ . وذكر شيخنا قدس سره في البذل على حديث أبي داود المذكور قال في البدائع : أما الاستنشاق والاغتسال وصب الماء على الرأس والتلفف بالثوب المبلول فقد قال أبرحنيفة : إنه يكره ، وقال أبو يوسف : لا يكره ، واحتج بحديث الباب ، ولأبي حنيفة أن فيه إظهار الضجر من العبادة والامتناع على تحمل مشقتها، وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على حال مخصوصة، أى حال خوف فوت الإفطار من شدة الحر اهـ . قلت : أو هو محمول على بيان الجواز كما أفاده والذي المرحوم في تقرير أبي داود إذ قال : بياناً للجواز أو ضرورة العطش والذين كرهوه كرهوا لعله أخرى اهـ . ثم قال الشيخ في البذل وقول أبي يوسف هو المقتضى به، قال في الدر المختار : وكذا لا تكره حمامة وتلفف بثوب مبتل ومضمضة

أنه لا يضر بصومه ؛ ودلالة الرواية عليه ظاهرة ، ولما لم ينتقض الصوم بغسل الجنابة لم ينتقض بغسله سوى ذلك ، ثم إن الآثار ^(١) التي ذكرها هنا تدل على الترجمة بنوع من القياس ، ودلالة النص فإن إلقاء الثوب المبلول ^(٢) على الجسم

واستنشاق للتبرد عند الثاني وبه يفتى اه . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) قال الحافظ في الفتح : قال ابن المنير الكبير : أراد البخاري الرد على من كره الاغتسال للصائم لأنه إن كرهه خشية وصول الماء حلقه فالعله باطلة بالمضمنة والسواك وبذوق القدر ونحو ذلك . وإن كرهه للرفاهية فقد استحب السلف للصائم التزفة والتجمل بالترجل والادهان والكحل ونحو ذلك ، فلذلك ساق هذه الآثار في الترجمة اه . وذكره الغيني بلفظ قيل ، بدون النسبة إلى ابن المنير ثم قال : قلت هذا أقرب إلى القبول ولكن تحقيقه أن يقال إن بالاغتسال يحصل التطهر والتنظف للصائم وهو في ضيافة الله تعالى ينتظر المائدة ، ومن حاله هذه يحسن له التطهر والتنظف والطيب وهذه تحصل بالاغتسال والادهان والترجل اه . قلت : والأوجه عندهذا العبد الضعيف أنه لما كان في الاغتسال وصول أثر الماء إلى الباطن بالمسامات أراد البخاري بهذه الآثار أن وصول أثر شيء بالمسامات لا يضر الصائم ، وعلى هذا تطابق الآثار كلها بالترجمة ظاهر ، وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله مظنة نفوذ الشيء إلخ ١٢ .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى أثر ابن عمر قال الحافظ : وصله المصنف في التاريخ وابن أبي شيبة ، ومناسبة للترجمة من جهة أن بلل الثوب إذا طالت إقامته على الجسد حتى جف ينزل ذلك منزلة الدلك بالماء ، وأراد البخاري بأثر ابن عمر هذا معارضة ما جاء عن إبراهيم النخعي بأقوى منه فإن وكيعا روى عن الحسن بن صالح عن المغيرة عنه أنه كان يكره للصائم بل الثياب اه . وقال الغيني : مطابقتها للترجمة

ودخول الحمام (١) وتطعم القدر (٢) والشيء.

ظاهرة لأن الثوب المبلول إذا أتى على البدن بل البدن فيشبه البدن الذي سكب عليه الماء، ثم تعقب على الحافظ بقوله وقال بعضهم: أراد البخاري بأثر ابن عمر هذا الخ هذا كلام صادر من غير تأمل، فإنه اعترف أن الذي رواه إبراهيم أقوى من الذي ذكره البخاري معلقا فكيف تصح المعارضة حينئذ، بل الذي يقال إنه أراد به الإشارة إلى ما روى عن ابن عمر من فعله ذلك، فافهم اهـ ١٢ *

(١) إشارة إلى أثر الشعبي قال الحافظ: وصله ابن أبي شيبة عن أبي إسحق قال: رأيت الشعبي يدخل الحمام وهو صائم، ومناسبة للترجمة ظاهرة اهـ. وهكذا قال العيني، وما أفاده الشيخ قدس سره كما سنألف قريباً أن المراد بالحمام البارد لم أره في كلام أحد من الشراح، ولعله ذكره من احتياج الصائم إلى التبريد غالباً كما يشير إليه أثر ابن عمر والحسن والنس ١٢:

(٢) هو إشارة إلى أثر ابن عباس، قال الحافظ: قوله القدر بكسر القاف أي طعام القدر أو الشيء. وصله ابن أبي شيبة بلفظ: لا بأس أن يتطاعم القدر ورويناه في الجعديات بلفظه لا بأس أن يتطاعم الطائم بالشيء، يعني المرقعة ونحوها، ومناسبة للترجمة من طريق الفحوى لأنه إذا لم يناف الصوم بإدخال الطعام في الفم وتطعمه وتقريه من الازدراء لم ينافه إيصاله الماء إلى بشرة الجسد من باب الأولى اهـ. وما عزاه الحافظ إلى الجعديات عزاه العيني إلى البيهقي ثم قال: وفي التوضيح وعندنا يستحب له أن يحترز عن ذوق الطعام خوف الوصول إلى حلقه، وقال الكوفيون: إذا لم يدخل حلقه لا يفطر وصومه تام، وهو قول الأوزاعي، وقال مالك: أكرهه ولا يفطر إن لم يدخل حلقه وهو مثل قولنا، وقال ابن عباس: لا بأس أن تمضغ الصائمة لصبيها الطعام، وهو قول الحسن والنخعي، وكرهه مالك والثوري والكوفيون إلا أن لم يجد بدا من ذلك، وبه صرح أصحابنا،

والمضمضة (١) والتبzd والتدهن (٢)

وفي المحيط: يكره الذوق للصائم ولا بأس أن يذوق إلصائم العسل والطعام ليشتره
ليعرف جيده ورديته كيلا يغبن فيه متى لم يذقه وهو المروى عن الحسن البصري ،
ولا بأس للمرأة أن تمضغ الطعام لصبيها إذا لم تجد منه بدا ، اه مختصرا . وفي الدر
المختار: وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر ككون زوجها أو سيدها سيء الخلق ،
وفي كراهته الذوق عند الشراء قولان ، ووفق في النهر بأنه إن وجد بدا ولم يخف
غبننا كرهه وإلا لا ، وهذا في الفرض لا النفل ، كذا قالوا : وفيه كلام لحرمه الفطر
فيه بلا عذر على المذهب فتبقى الكراهة ، اه مختصرا ، وبسطه ابن عابدين ١٢ .

(١) اشارة إلى أثر الحسن قال الحافظ : وصله عبد الرزاق بمعناه ووقع
لبعضه في حديث هرفوع أخرجه مالك وأبو داود عن بعض أصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم قال : رأيت النبي صلى الله عليه وسلم بالمرج يصب الماء على رأسه
وهو صائم من العطش أو من الحر ، ومناسبته للترجمة ظاهرة اه . وقال العيني :
مناسبته للترجمة من حيث أن المضمضة جزء من الغسل اه : وقال الموفق : لا يفطر
بالمضمضة بغير خلاف سواء كان في الطهارة أو غيرها ، وقد روى عن ابن عمر
أنه سأله عن القبلة للصائم فقال النبي صلى الله عليه وسلم : أرأيت لو تمضمضت ،
الحديث رواه أبو داود ، ولأن الفم في حكم الظاهر لا يبطل الصوم ثم قال : أما المضمضة
لغير الطهارة إن كان عابثا أو تمضمض من أجل العطش كره اه مختصرا ١٢ .

(٢) هذا إشارة إلى أثر ابن مسعود . وقال الزين بن المنير : مناسبته للترجمة
من جهة أن الادهان من الليل يقتضى استصحاب أثره في النهار وهو نما يربط
الدماغ ويقوى النفس ، فهو أبلغ من الاستعانة ببرد الاغتسال لحظة من النهار
ثم يذهب أثره ، قال الحافظ وله مناسبة أخرى ، وذلك أن المانع من الاغتسال
لعله سلك به مسلك استحاب التقشف في الصيام ، كما ورد مثله في الحج ، والادهان

تقحم الإناء (١) المملوء ماء ، والاستيائك (*) والكحل (٢) لما جاز للصائم وهي

والترجل في مخالفة التقشف كالاغتسال اه . وقال العيني : ذكر في وجه مطابقته للترجمة وجوه : الأول أن الادهان من الليل يقتضى استصحاب أثره في النهار وهو مما يرطب الدماغ فهو أبلغ من الاستعانة ببرد الاغتسال لحظة من النهار ، قلت : وهذا بعيد جداً لأن الادهان في نفسها متفاوتة وما كل دهن يرطب الدماغ ، بل فيها ما يضره ، يعرفه من ينظر في علم الطب ، وقوله أبلغ من الاغتسال إلخ غير مسلم لأن الاغتسال بالماء لتحصيل البرودة . والدهن يقوى الحرارة وهو ضد ذلك ، فكيف يقول وهو - أبلغ إلخ ؟ اه الوجه الثاني : قال بعضهم : إن المانع من الاغتسال لعله سلك ، مسلك استجباب التقشف في الصيام إلخ ، قلت : هذا أبعد من الأول لأن الترجمة في جواز الاغتسال لافي منعه ، فكيف يجعل الجواز قناسبا لل منع ؟ الوجه الثالث : ما قيل أراد البخاري الرد على من كره الاغتسال للصائم إلى آخر ما تقدم قريباً من كلام الحافظ عن ابن المنير الكبير ، وقول العيني : إنه قريب إلى القبول ، ذكرته قريباً على قول الشيخ قدس سره ، ثم إن الآثار التي ذكرها إلخ ذكرته على رقم (١) ص ٣٥٧ - ١٢

(١) إشارة إلى أثر أنس ، قال الحافظ : أبزن - بفتح الهمزة وسكون الموحدة وفتح الزاي بعدها نون - حجر منقور شبه الخوض ، وهي كلمة فارسية . فلذلك لم يصرفه ، وأنقحم فيه ، أي أدخل . وهذا الأثر وصله قاسم بن ثابت في غريب الحديث له بلفظ : إن لي أبزن إذا وجدت الحر تقحمت فيه وأنا صائم . وكان الأبن كن ملآن ماء فكان أنس إذا وجد الحر دخل فيه يتبرد بذلك اه . وبسط العيني في معنى أبزن وضبطه ، وحكي فيه كسر الهمزة وضمها أيضاً ١٢ . (٢) قال الحافظ أما أنس فروى أبو داود في السنن من طريق عبيد الله ابن أبي بكر عن أنس أنه كان يكتحل وهو صائم ، ورواه الترمذي من طريق

مظنة لنفوذ الشيء إلى الباطن ، فأولى أن يجوز له الغسل ، فإن أمر الماء أخف ، لا سيما إذا كان لا يستقر على البدن ، كما هو ظاهر في الغسل ، ثم الظاهر أن

أبي عاتكة وضعفه . وأما الحسن فوصله عبد الرزاق بإسناد صحيح عنه قال : لا بأس بالكحل للصائم ، وأما إبراهيم فاختلف عنه فروى سعيد بن منصور عن القعقاع ابن يزيد سألت إبراهيم أن يكتحل الصائم ؟ قال : نعم ، قلت أجد طعم الصبر في حلق ، قال ليس بشيء . وروى أبو داود كان إبراهيم يرخص أن يكتحل الصائم بالصبر ، وروى ابن أبي شيبة عن إبراهيم قال : لا بأس بالكحل للصائم ما لم يجد طعمه ، اه مختصرا . وبسط العلامة العيني في الروايات المرفوعة المختلفة في مسألة الكحل من الإباحة والمنع وبسط الكلام عليها ، ثم قال وأما حكم المسألة فقد اختلفوا فيه ولم ير الشافعي به بأسا سواء وجد طعم الكحل في الحلق أم لا ، واختلف قول مالك فيه في الجواز والكراهية ؛ وذهب الثوري وأحمد وإسحاق إلى كراهة الكحل للصائم ، وحكى عن أحمد أنه إذا وجد طعمه في الحلق أفطر ، وعن عطاء والحسن والأوزاعي وأبي حنيفة وغيرهم يجوز بلا كراهة ، وأنه لا يفطر به سواء وجد طعمه أم لا ، وحكى عن سليمان التيمي وابن شبرمة وابن أبي ليلى وغيرهم أنهم قالوا : يبطل صومه ، وقال قتادة يجوز بالإثم ويكره بالصبر ، وفي سنن أبي داود : عن الأعمش قال ما رأيت أحدا من أصحابنا يكره الكحل للصائم اه . وفي الدر المختار لا يكره دهن شارب ولا كحل ، قال ابن عابدين : ذكر في الإمداد أنه يؤخذ من هذا أنه لا يكره للصائم شم رائحة المسك والورد ونحوه مما لا يكون جوهر متصلا كالدهان فإنهم قالوا لا يكره الاكتحال بحال وهو شامل للطيب وغيره ولم يخصصه بنوع منه اه ١٢ .

الحمام المذكور في أثر الشعبي أريد به البارد ، وقوله : فليصبح دهننا وجهه^(١) أنه لو متقشفاً متفحلاً، ظهر عليه صومه والأولى فيه الإخفاء .
وقوله : (يستاك أول النهار وآخره)^(٢) رد على الشافعي في كراهيته السواك بعد الزوال .

- (١) ويؤيده ما في العيني ، وروى عن قتادة أنه قال يستحب للصائم أن يدهن حتى يذهب عنه غبرة الصوم اهـ ١٢ .
- (٢) قال مالك في الموطأ : إنه سمع أهل العلم لا يكرهون السواك للصائم في رمضان في ساعة من ساعات النهار ، لافي أوله ولا في آخره ، قال ولم أسمع أحداً من أهل العلم يكره ذلك ولا ينهى عنه ، وفي الأوجز : المسألة خلافية شهيرة ، واستحب أحمد وإسحاق ترك السواك لحديث الخولف ، وقال العيني : اختلف العلماء فيه على ستة أقوال : الأول : لا بأس به للصائم مطلقاً قبل الزوال وبعده ، يروى ذلك عن جماعة من الصحابة والتابعين ، وسط أسماءهم في الأوجز والعيني ، وبه قال إبراهيم النخعي وابن سيرين وأبو حنيفة وأصحابه والثوري والأوزاعي ، الثاني كراهته للصائم بعد الزوال واستحبابه قبله برطب أو يابس ، وهو قول الشافعي في أصح قولي . الثالث : كراهته بعد العصر فقط ، ويروى عن أبي هريرة . الرابع : التفرقة بين صوم الفرض وصوم النفل ، فيكره في الفرض بعد الزوال ولا يكره في النفل ، لأنه أبعد من الرياء ، وحكى عن أحمد بن حنبل والقاضي حسين من الشافعية ، الخامس : يكره بالرطب دون غيره سواء أول النهار وآخره وهو قول مالك وأصحابه ، وحكى عن بعض التابعين . السادس : كراهته للصائم بعد الزوال مطلقاً ، وكراهته الرطب للصائم مطلقاً ، وهو قول أحمد وإسحاق اهـ . وذكر في شرح الإحياء بعض المذاهب الأخر ، ذكر في الأوجز ، وذكر فيه الكلام الطويل على هذه المسألة والجواب عن حديث الخولف ١٢ .

قوله : (قال أبو جعفر ^(١)) وهو من تلامذة البخارى أدخل القربرى قول البخارى الذى أخبر به أبو جعفر قربريا ، ولم يكن البخارى أخبره بنفسه ، وحاصل كلامه هذا أن ثبوت الكفارة لما كان على خلاف القياس يقتصر

(١) هكذا فى نسخ البخارى الهندية التى بأيدينا ولم يذكر هذا القول فى نسخة من شروح البخارى والفتح والعينى والبكرمانى والقسطلانى وغيرها ، لافى المتون ولا فى الشروح ، ولم يتعرض لها أحد من الشراح ، ولا هذا الباب جدير لهذا القول ، فإن حقه أن يذكر بعد يابين فى باب إذا جامع فى رمضان الخ ، ويشكل على هذا أيضا أنه نص فى عدم إيجاب الكفارة على المفطر بغير جماع ، وقد قالت الشراح فى باب إذا جامع فى رمضان الخ إن ميل البخارى إلى إيجاب الكفارة ، قال ابن بطلال : أشار بهذا الحديث إلى إيجاب الكفارة على من أفطر بأكل أو شرب قياسا على الجماع ، والجامع بينهما انتهاك حرمة الشهر بما يفسد الصوم عمدا ، وقرر ذلك الزين بن المنير بأنه ترجم بالجامع ، لأنه الذى ورد فيه الحديث المستند ، وإنما ذكر آثار الإفطار ليفهم أن الإفطار بالأكل والجماع بمعنى واحد ، قال الحافظ : والذى يظهر لى أن البخارى أشار بالآثار التى ذكرها إلى أن إيجاب القضاء مختلف فيه بين السلف إلى آخر ما ذكره ، فهذا الكلام الذى حكى عن أبى جعفر هنا يتنافى ما حكوا عن البخارى من ربه فى الباب المذكور فتأمل ، ويشكل عليه أيضا بأنه قال هنا : ألا ترى الأحاديث لم يقضه وإن صام الدهر ، بصيغة الجزم ، ولفظ الأحاديث بالجمع وقال فى باب إذا جامع فى رمضان ويذكر عن أبى هريرة رفعه الخ ، بصيغة التريض ، وقال الحافظ فى الفتح : قال الترمذى : سألت محمدا - يعنى البخارى - عن هذا الحديث فقال أبو المطوس : اسمه يزيد بن المطوس لا أعرف غير هذا الحديث ، وقال البخارى فى التاريخ تفرد أبو المطوس بهذا الحديث ولا أدرى سمع أبوه من أبى هريرة أم لا ، قال الحافظ : واختلف فيه

على مورد النص ، ولا يتجاوز إلى غيره مع أن القضاء^(١) بمثل معقول ، فيكتفى بصوم لحسب ، وأما إدراك تلك^(٢) الفضيلة التي فاتته ، فإنه لا يمكن له أن

على حبيب بن أبي ثابت اختلافا كثيرا فصلت فيه ثلاث علل الاضطراب والجهل بحال أبي المطوس ، والشك في سماع أبيه من أبي هريرة ، وهذه الثالثة تختص بطريقة البخاري في اشتراط اللقاء اه . وتقدم الكلام على أبي جعفر هذا في باب تقبيل الحجر ١٢ .

(١) اختلفوا في إيجاب القضاء مع الكفارة . فأوجه الأئمة الأربعة والجمهور ، وأسقطه بعضهم لأنه لم يرد في خبر أبي هريرة ولا في خبر عائشة ، وأنجب بأنه جاء من طرق يعرف بمجموعها أن لهذه الزيادة ، أي زيادة قوله صلى الله عليه وسلم يوم ما كان ما أضبت ، أصلا يصلح الاحتجاج به عن الأوزاعي إن كفر بعق أو لمطعام قضى اليوم ، وإن صام شهرين دخل فيهما قضاء ذلك اليوم ، إلى آخر ما بسط في الأوجز من أقوال العلماء في ذلك ١٣ .

(٢) قال الحافظ : قال ابن المنير في الحاشية ما محصله أن معنى قوله في الحديث لم يقض عنه صيام الدهر ، أي لا سبيل إلى استدراك كمال فضيلة الأداء بالقضاء أي في وصفه الخاص ، وإن كان يقضى عنه في وصفه العام فلا يلزم من ذلك إهدار القضاء بالكلية اه . قال الحافظ : ولا يخفى تكلفه ، وسياق أثر ابن مسعود الآتي يرد هذا التأويل ، وقد سوى بينهما البخاري اه . وذكر القسطلاني قول ابن المنير بأوضح منه إذ قال : قال ابن المنير يعني أن القضاء لا يقوم مقام الأداء ولو صام عوض اليوم دهرًا ، ويقال بموجه فإن الإثم لا يسقط بالقضاء ، ولا سبيل إلى اشتراك القضاء والأداء في كمال الفضيلة ، فقوله لم يقض عنه صيام الدهر ، أي في وصفه الخاص به ، وهو الكمال وإن كان يقضى عنه في وصفه العام المنحط عن كمال الأداء ، هنا هو اللائق بمعنى الحديث ولا يحمل على فهم القضاء بالكلية ،

يدركها وإن صام الدهر كما هو مصرح في الرواية ، والجواب (١) أما أولا فبان وجوب الكفارة بالجماع ليس لخصوصية في نفس الوقاع ، بل الكفارة (٢) إنما وجبت لكون فعله جناية على الصوم ، وهى تشمل الكل من غير فصل

ولا تعد عبادة واجبة مؤقتة لا تقبل القضاء إلا الجمعة لأنها لا تجتمع بشروطها إلا في يومها وقد فات أو في مثله ، وقد اشتغلت الذمة بالحاضرة فلا تسع الماضية اهـ قلت : وقد سبق إلى ذلك الإمام الطحاوى في مشكله إذا ذكر حديث الجماع عن أبي هريرة بزيادة واقض يوما مكانه ، ثم ذكر حديث أبي الخوس لم يقض عنه ولو صام الدهر ، ثم قال : إن هذا الحديث غير مخالف للحديث الأول لأن الحديث الأول فيه ذكر القضاء ، وفي هذا الحديث أنه لا يدرك صوم الدهر عن ذلك اليوم صومه ، لو كان صيامه في غير ذلك اليوم ، كما يكون من ترك صلاة من صلوات في غير عذر حتى فات وقتها واجبا عليه قضاؤها غير مصيب بقضائها ما يصبه لو كان صلاحها في وقتها ، فمثل ذلك المفطر في رمضان مأمور بالقضاء غير مدرك بذلك القضاء ما كان يصبه لو صامه في عينه ، فبان بحمد الله ونعمته أن لا تضاد في هذين الحديثين ، وأن كل واحد منهما في معنى غير المعنى الذى في صاحبه ، والله نسأله التوفيق اهـ ١٢ .

(١) أى عن الحنفية فإن المسألة خلافية شهيرة ، فإن الكفارة تجب بالجماع فقط عند الشافعية والحنابلة ، وتجب بالجماع والأكل والشرب أيضا عند الحنفية والمالكية ، واختلفوا في أنواع الجماع الموجبة للكفارة كالجماع دون الفرج ، والجماع مع البهمة وغيرها ، كما بسط في الأوجز في موجب الكفارة ١٢ .

(٢) بسط ذلك الوجه في الأوجز إذ ذكر فيه استدلال الحنفية والمالكية بحديث الموطأ عن أبي هريرة أن رجلا أفطر في رمضان الحديث ، ثم ذكر عن ابن الهمام وجه الاستدلال تعليقا بالإفطار في عبارة الراوى إذ أفاد أنه فهم من

بينهما ، وأما ثانياً فلما رواه (١) الدارقطني عن أبي هريرة بسنده : أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر الذي أفطر يوماً في رمضان أن يكفر مثل كفارة الظهار ،

خصوص الأحوال التي شاهدها في قضائه عليه الصلاة والسلام ما يفيد أن إيجابها عليه باعتبار خصوص الإفطار فيصح التمسك به ، وهذا كما قالوه في أصولهم في مسألة ما إذا نقل الراوى بلفظ ظاهره العموم فإنهم اختاروا اعتباره اه . وينحو ذلك جزم ابن العربي إذ قال : قال علماءنا ثبت في الخبر أنه كان جماعاً والأكل محمول عليه لعله أنه هتك حرمة الإفطار ، والمسألة عظيمة الموقع عسرة المآخذ ، وهي أصولية لأن السائل قال له : وقعت على امرأتى في رمضان ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : كفر ، ومعنى سؤاله أنه أفطر بجماع ، فكان الحكم معلقاً بالفطر الممانك لا بنفس الجماع لأنه في الزوجة حلال ، ألا ترى إلى قول صاحب الذى فهم منه أن الحكم معلق على الفطر ، فقال إن رجلاً أفطر في رمضان ، اه مختصراً من الأوجز إلى آخر ما بسط فيه ١٢ .

(١) والحديث استدل به صاحب الهداية في مواضع من كتابه ، وسبقه إلى ذلك السرخسى في مبسوطه ، وقال الزيلعى في نصب الراية حديث غريب بهذا اللفظ ، ثم قال : والحديث لم أجده ، ولكن استدل ابن الجوزى في التحقيق لمذهبنا ومذهبه بما أخرجاه في الصحيحين عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتق رقبة ، الحديث ، قال : ووجهه أنه علق التكفير بالإفطار ، وهو معنى صحيح حسن ، وأخرج الدارقطني في سننه عن يحيى الحمانى ناهشيم عن إسماعيل عن مجاهد عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً أفطر في رمضان بكفارة الظهار ، قال . والمحفوظ عن مجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل ، وروى أيضاً عن الليث عن مجاهد عن أبي هريرة وإيس بالقوى ، قال ثم استدل به المصنف فيما بعد على وجوب

فإنه مطلق عن الوقاع والأكل ، فلا يصح تقييده بشئ من تلك المفطرات
الثلاث دون آخر ، مع أن الابتداء^(١) والإصلاح لعله في الجماع ليس بأكثر
منه في الأكل والشرب .
قوله : (لم يملك رده) وهذا مبنى^(٢) على أنه لم يفرق بين الخطأ والنسيان ،

الكفارة بالفطر العمد أكلا أو شربا أو جماعا ، واستدل للناسي ابن الجوزى في
التحقيق بحديث أخرجه الدارقطنى عن أبي معشر عن محمد بن كعب القرظى
عن أبي هريرة أن رجلا أكل في رمضان فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يعق
رقة أو يصوم شهرين ، أو يطعم ستين مسكينا ، وأعله بأبى معشر ، وقال
ابن معين ليس بشئ اه . قلت : وأنت خير بأن المرسل حجة عند الحنفية
وأبو معشر المدنى وإن ضعفه كثير منهم ، لكنه من رواية الأربعة ، وحكى أبو زرعة
عن نعيم كان كيسا حافظا وقال ابن عدى حدث عنه الثقات ، ومع ضعفه يكتب
حديثه ، إلى آخر ما بسط في التهذيب من أحواله ١٢ .

(١) وفي الأوجز عن البدائع أن الحاجة إلى الزجر لوجود الداعى الطبيعى
إلى الأكل والشرب والجماع ، وهو شهوة الأكل والشرب والجماع ، وهذا في
الأكل والشرب أكثر ، لأن الجوع والعطش يقلل الشهوة ، فكانت الحاجة
إلى الزجر عن الأكل والشرب ، فكان شرع الزاجر هناك شرعا هنا
من طريق الأولى اه .

(٢) يعنى أن امتدلال الإمام البخارى بهذه الآثار على الترجمة مبنى على عدم
الفرق بين الخطأ والنسيان ، قال العيني : قوله لم يملك رده مطابقة للترجمة
من حيث أن حكم دخول الماء في حلق الصائم بعد الاستئثار ولم يملك دفعه
كحكم شرب الماء ناسيا في عدم وجوب القضاء اه . وقال الحافظ . قال ابن المنير
في الحاشية أدخل المغلوب في ترجمة الناسي لاجتماعهما في ترك العمد وسلب

والفرق بينهما ثابت ، ولو أريد بقول الحسن (١) لا شيء عليه نفي القضاء

الاختياز ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله: الفرق بينهما ثابت واضح ، قال
الطحاوى على المراق : بين السهو والنسيان أن الصورة الحاصلة عند العقل
إن كان يمكنه الملاحظة أى وقت شاء تسمى ذهولا وسهوا ، أو لا يمكنه الملاحظة
لما بعد كسب جديد تسمى نسيانا . وبينه وبين الخطأ أن السهو ما يتنبه له صاحبه
والخطأ ما لا يتنبه له بالنتية أو يتنبه بعد إعتاب اه . وأما حكم المسألة فقد قال الموفق :
لا يفطر بالمضضة بغير خلاف ، وإن تمضمض أو استنشق فسبق الماء إلى حلقة
من غير قصد ولا إصراف فلا شيء عليه ، وبه قال الأوزاعي وإسحاق والشافعي
في أحد قوليه ، وقال مالك وأبو حنيفة يفطر لأنه أوصل الماء إلى جوفه ذاكرا
لصومه فانظر كما لو تعمد شربه ، وإنما أنه وصل إلى حلقة من غير إصراف ولا قصد
فأشبهه ما لو طارت ذبابة إلى حلقة ، وبهذا فالق المتعمد فأما إن أسرف فزاد
على الثلاث ، أو بالغ في الاستنشاق فقد فعل مكروها لقول النبي صلى الله عليه وسلم
للقبط بن صبرة : وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما ، حديث صحيح ،
ولأنه يتعرض بذلك لإيصال الماء إلى حلقة فإن وصل إلى حلقة فقال أحمد يعجنى
أن يعيد الصوم وهل يفطر بذلك على وجهين : أحدهما يفطر ، لأن النبي صلى الله عليه
وسلم نهى عن المبالغة حفظا للصوم فدل ذلك على أنه يفطره ، والثاني لا يفطر لأنه
وصل من غير قصد فأشبهه غبار الدقيق إذا نخله ، فأما المضضة لغير الطهارة فإن
كانت حاجة كغسل فمعه عند الحاجة إليه لحكمه حكم المضضة للطهارة ، وإن كان
عائنا أو تمضمض من أجل العطش كره فإن فعل فوصل الماء إلى حلقة ،
أو ترك الماء في فيه عائنا أو للتبرد فالحكم فيه كالحكم في الزائد على الثلاث لأنه
مكروه ، اه مختصرا ١٢١ .

(١) قال العيني مطابقته للترجمة من حيث أن حكم دخول الذباب في حلق

والكفارة وافق المذهب ، وقول مجاهد^(١) : لا شيء عليه كذلك فينبى القضاء والكفارة كما هو المذهب .

(باب السواك الرطب^(٢) واليابس للصائم)

الصائم كحكم الأكل ناسيا في عدم وجوب القضاء ، وهذا التعليق وصله ابن أبي شيبة وبه قالت الأئمة الأربعة ، وقال ابن المنذر : لم يحفظ عن غيرهم خلافه . وفي المحيط : لو دخل حلقه الذباب أو الدخان أو الغبار لم يفطر اه مختصراً . وقال الحافظ : نقل ابن المنذر الاتفاق على أن من دخل في حلقه الذباب وهو صائم أن لا شيء عليه ، لكن نقل غيره عن أشهب أنه قال أحب إلى أن يقضى ، حكاه ابن التين اه ١٢٥١ .

(١) والاختلاف في مسألة الجماع ناسيا شهير بسط في الأوجز ، وجملة ما فيه عن ابن رشد إذا جامع ناسيا لصومه فإن الشافعي وأبا حنيفة يقولان لا قضاء عليه ولا كفارة ، وقال مالك : عليه القضاء دون الكفارة وقال أحمد وأهل الظاهر عليه القضاء والكفارة اه . وقال الحافظ في الفتح : سئل عطاء عن رجل أصاب امرأته ناسيا في رمضان ، قال لا ينسى هذا كله عليه القضاء ، وتابع عطاء على ذلك الأزواج ومالك وأحمد ، وهو أحد الوجهين للشافعية ، وفرق هؤلاء كلهم بين الأكل والجماع ، وعن أحمد في المشهور عنه تجب عليه الكفارة أيضا ، وحجتهم قصور حالة المجامع ناسيا عن حالة الأكل ، وألحق به بعض الشافعية من أثكل كثيرا لندور نسيان ذلك اه ١٢٥١ .

(٢) هكذا في النسخ الهندية بتعريف السواك ، ووقع في نسخة الفتح باب سواك الرطب بتذكيره ، قال الحافظ كذا أكثر وهو كقولهم مسجد الجامع ، ووقع في رواية الكشميني باب سواك الرطب واليابس ، وأشار بهذه الترجمة إلى الرد على من كره للصائم الإستياك بالسواك الرطب كالمالك والشافعي ، وقد تقدم قبل بباب قياس ابن سيرين السواك الرطب على الماء الذي

وحاصل استدلاله بالآثار والروايات أنها مطلقة فلا تنقيد بغير الصائم .
 قوله : (باب إذا توضأ فليستشقق بمنخره الماء) وهذا العموم مخصص
 بغير الصائم بملاحظة الروايات (١) الأخر . وروى (٢) أبو يعلى الموصلي في مسنده
 الفطر مما دخل ، مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك لا يسلم قول
 الحسن (٣) : لا بأس بالسعوط للصائم ، وذلك لأنه وإن كان صحيحاً في نفسه

بتمضمض به ، ومنه تظهر النكتة في إيراد حديث عثمان في صفة الوضوء
 في هذا الباب ، فإن فيه أنه تمضمض واستنشق . وقال من توضأ وضوءي هذا ، ولم
 يفرق بين صائم ومفطر اه . قلت : وقد تقدم قريباً أن العلماء اختلفوا في مسألة
 السواك على ستة أقوال ١٢ .

(١) فقد تقدم قريباً في كلام الموفق حديث لقيط بن صبرة ، وقول الموفق
 إنه حديث صحيح ، وقال الحافظ قول المصنف : ولم يميز الصائم من غيره ، قاله
 تفقهاً ، وهو كذلك في أصل الاستنشاق ، لكن ورد تمييز الصائم من غيره في المبالغة في
 ذلك ، كما رواه أصحاب السنن . وصححه ابن خزيمة وغيره من حديث لقيط بن صبرة
 أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً ١٢٥١ .
 (٢) قال الحافظ في الدراية : حديث الفطر مما دخل رواه أبو يعلى من
 حديث عائشة مرفوعاً ، وإنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج ، وفيه قصة ،
 ولعبد الرزاق عن ابن مسعود من قوله إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل والفطر
 في الصوم مما دخل وليس مما خرج ، وأخرجه الطبراني ، ولا بن أبي شيبة عن
 ابن عباس من قوله الفطر مما دخل وليس مما خرج ، وذكره البخاري عنه تعليقا
 اه . قلت أخرجه البخاري في باب الحجامة والقيء ، والقصة التي أشار إليها
 الحافظ ذكرها الزيلعي في نصب الراية مفصلاً ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله وقال الحسن الخ ، وصحبه ابن أبي شيبة نحوه ، وقال
 الكوفيون والأوزاعي وإسحاق يجب القضاء على من استعط ، وقال مالك والشافعي

إلا أنه لما تعذر التمييز بين وصوله إلى الخلق وعدمه أقيم إدخال السعوط في المنعرجين مقام الوصول إلى الجوف ، لكونه سبباً له ومفضياً إليه لا سبباً ولا يتقرر مثل ذلك في الدماغ ، بل يتفطر إلى الجوف ، فكان ذلك نظير إقامة الإيلاج مقام الإنزال لكونه مفضياً ، وعدم الإطلاع على حقيقة الإنزال ونفسه يتغيب عن البصر . فكذلك ههنا ، وكما أقيمت الرقدة مقام الخروج في باب الوضوء ، وعلى هذا فلو كان أحد يدرك بنوع من نوع الإدراك بوصول السعوط إلى الجوف وعدمه لا يحكم له ببقاء الصوم ، كما لا يحكم ببقاء الطهارة ، وعدم وجوب الغسل في المسألتين المتقدمتين ، وإن حصل العلم اليقيني

لا يجب إلا إن وصل الماء إلى حلقه اه . وقال الترمذى بعد ما أخرج حديث لقيط بن صبرة المذكور : وقد كره أهل العلم السعوط للصائم ، ورأوا أن ذلك يفطره ، وفي الحديث ما يقوى قولهم اه . وقال الموفق : إنه يفطر بكل ما أدخله إلى جوفه أو مجوف في جسده كدماغه وحلقه ، ونحو ذلك مما ينفذ إلى معدته إذا وصل باختياره ، وكان مما يمكنه التحرز منه ، سواء وصل من الفم على العادة أو غير العادة كالوجور واللثوم أو من الأنف كالسعوط أو غير ذلك من الفروع التي ذكرها الموفق ، ثم قال : فهذا كله يفطره لأنه واصل إلى جوفه باختياره فأشبهه الأكل ، ثم قال : وبهذا كله قال الشافعى ، وقال مالك لا يفطر بالسعوط إلا أن ينزل إلى حلقه ، واحتج له بأنه لم يصل إلى الخلق منه شيء أشبه ما لم يصل إلى الدماغ ولا الجوف ، ولنا أنه واصل إلى جوف الصائم باختياره فيفطره كالو اصل إلى الخلق ، اه مختصراً . وفي الدر المختار احتقن أو استعطى أنفه شيئاً أو كذا وكذا قضى في الصور كلها فقط ، قال ابن عابدين : قوله استعطى ، وعدم وجوب الكفارة في ذلك هو الأصح لأنها موجب الإفطار صورة ومعنى ، والصورة الابتلاع ، وهى منعدمة والنفع المجرد عنها يوجب القضاء فقط اه ١٢٥١ .

لعدم خروج شيء من المقعدة والزب^(١) ، وذلك لأن أحكام الشرع عامة ، ومثل ذلك جار في قول المؤلف لعدم انتقاض الصوم باستنشاق الماء في منخره ، إلا أن يحمل على ما إذا لم يصل إلى ما فوق المنخر ، وبقي خارج الدماغ ، فإنه حينئذ يوافق المذهب ، والله أعلم .

قوله (فإن ازدرد ريق العلك) لعل المراد بريقه ما نشأ منه بعد إدخاله في الفم وليس^(٢) فيه شيء من أجزاء العلك ، ولا يفسد به الصوم ، فأما إن قصد به ما اختلطت به أجزاء العلك فغير مسلم أن الصوم لا يفسد ، وذلك لما نقلنا قبل من الهداية من قوله عليه الصلاة والسلام : الفطر مما دخل ، رواه أبو يعلى

(٢) بضم الزاي وتشديد الموحدة . قال المجتهد : الزب بالضم : الذكر ، أو خاص الإنسان ١٢٥١ .

(٢) وهو كذلك ، فقد حكى الحافظ عن ابن المنذر : رخص في مضغ العلك كثير العلماء إن كان لا يتحلب منه شيء ، فإن تحلب منه شيء فازدردته فالجمهور على أنه يفطر . قال الحافظ : العلك - بكسر المهملة وسكون اللام بعدها كاف - كل ما يمضغ ويبقى في الفم كالمصطكي واللبان ، فإن كان يتحلب منه شيء في الفم فيدخل الجوف فهو مفطر ، وإلا فهو مجفف ومعتاش فيكره من هذه الحبيثة اه . وفي العيني : وقال الشافعي يكره لأنه يجفف الفم ويعطش ، وإن وصل منه شيء إلى الجوف بطل الصوم اه . قال الموفق : قال إسحاق بن منصور : قلت لأحمد : الصائم يمضغ العلك ؟ : قال لا ، وقال أصحابنا العلك ضربان : أحدهما ما يتحلل منه أجزاء وهو الرديء الذي إذا مضغه يتحلل ، فلا يجوز مضغه إلا أن لا ييلع ريقه ، فإن فعل فنزل إلى حلقه منه شيء أفطر به ، والثاني العلك لقوى الذي كلما مضغه صلب وقوى ، فهذا يكره مضغه ولا يحرم ، ومن كرهه منخعي والشافعي وأصحاب الرأي ، وذلك لأنه يحلب الفم ويجمع الريق ويورث

الموصلى فى مستنده ، ولا شك أنه داخل ، وليس بما هو معفو كالريق والمخاط
يفسد به الصوم .

قوله : (وبه قال ابن مسعود) الظاهر ^(١) أن ابن مسعود وأبا هريرة
لا يوجبان القضاء أيضاً كما يدل عليه تقابل القولين ، ولكنه به بعيد منهما فيقال
لأنه ليس بينهما تقابل ، وإنما نقل المؤلف ما نقل عن كل منهما بلفظه وإن كان
المآل ^(٢) واحداً .

قوله : (إذا قام فلا يفطر) وإنما فرق بين ^(٣) من ذرعه القيء ومن استقاء

العطاش ، ورخصت عائشة فى مضغه . وبه قال عطاء إلى آخر ما ذكره ١٢٠ .
(١) كتب الشيخ قدس سره بين السطور على قوله الظاهر الخ وهذا مما يجب الفحص
عنه اه . وقد قال الحافظ : قوله وبه قال ابن مسعود ، أى بما دل عليه حديث
أبى هريرة وأثر ابن مسعود وصله البيهقى ورويناه عالياً فى جزء هلال الحفار عن
المغيرة الشكرى قال : حدثت أن عبد الله بن مسعود قال من أفطر يوماً من رمضان
لم يجزه صيام الدهر حتى يلقى الله ، فإن شاء غفر له وإن شاء عذبه ، وصله عبد الرزاق
وابن أبى شيبة من وجه آخر عن المغيرة عن فلان بن الحارث عن ابن مسعود ،
ووصله الطبرانى والبيهقى أيضاً من وجه آخر عن عرجة قال : قال عبد الله بن
مسعود من أفطر يوماً فى رمضان متعمداً من غير علة ثم قضى طول الدهر لم
يقبل منه ، وبهذا الإسناد عن على مثله ، وذكر ابن حزم من طريق ابن المبارك
بإسناد له فيه انقطاع أن أبى بكر الصديق قال لعمر بن الخطاب فيما أوصاه به :
من صام شهر رمضان فى غيره لم يقبل منه ولو صام الدهر أجمع اه ١٢٠ .

(٢) وعلى هذا فيكون معنى قول ابن مسعود وأبى هريرة إن فضيلة الأداء
لا تحصل بالقضاء ولو صام الدهر كما تقدم قريباً من كلام ابن المنير والطحاوى
وغيرهما فى الحديث المرفوع ، وأنت خير بآية لا ينافى لإيجاب القضاء ١٢٠ .
(٣) قال الحافظ : أما القى فذهب الجمهور إلى التفرقة بين من سبقه فلا يفطر ،

عمداً لأن في الأول أمناً^(١) من أن يرجع إلى الجوف ثانياً ليكون الطبيعة نفسها دافعة ، فلا يحتمل العود ، بخلاف من استقاء عمداً فإن الطبيعة تضن بالمدفوع فيحتمل العود ، وفيه تفصيل^(٢) محله كتب الفقه .

وبين من تعمله فيفطر ، ونقل ابن المنذر الإجماع على بطلان الصوم بتعمد النقيء ، لكن نقل ابن بطل عن ابن عباس وابن مسعود لا يفطر مطلقاً ، وهي إحدى روايتين عن مالك ، وارتكب عطاء والأوزاعي وأبو ثور ، فقالوا : يقضى ويكفر ، ونقل ابن المنذر أيضاً الإجماع على ترك القضاء على من ذرعه النقيء ولم يتعمده إلا في إحدى الروايات عن الحسن ، انتهى مختصراً . قلت : وأخرج مالك في موطأه عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول : من استقاء وهو صائم فعليه القضاء ومن ذرعه النقيء فليس عليه القضاء ، وبسط الكلام على ذلك في الأوجز ، وفيه عن المغنى : من استقاء فعليه القضاء ، ومن ذرعه فلا شيء عليه ، وهذا قول عامة أهل العلم ، قال الخطابي : لا أعلم بين أهل العلم فيه اختلافاً . وقد روى البخارى في التاريخ الكبير وأصحاب السنن عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من ذرعه النقيء وهو صائم فليس عليه القضاء ، ومن استقاء فليقض ، وبسط في الأوجز الكلام على تصحيح الحديث وتضعيفه والروايات في ذلك فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(١) وبذلك جزم العلماء ، وفي الأوجز عن الباجي : الدليل على وجوب ذلك أن المتعمد للنقيء والمكروه لنفسه عليه لا يسلم في الغالب من رجوع شيء إلى حلقه فيقع به فطره ، فلما كان ذلك الغالب من حاله حمل سائرته على ذلك انتهى ١٢ .

(٢) ففي الأوجز وفي صورة الإعادة فروع وأقوال كثيرة علمها كتب الفروع ،

قوله : (ثم قال الله أعلم) إنما قال ذلك ^(١) لما خفي عليه وجه الإفطار بالحجامة ، وقد أبى عنه الأصل وهو أنه من الدخول لا الخروج ، أو لأنه لما لاحت له حجة أخرى دالة على عدم الفساد ، تردد في ترجيح إحداهما ، وأن أيتهما ناسخة وأيتهما منسوخة .

قال ابن عابدين : تتفرع على أربع وعشرين صورة لأنه إما أن يقى أو يستقى ، وفي كل إما أن يملأ الضم أو دونه ، وكل من الأربعة إما أن يخرج أو عاد أو أعاده وكل إما ذاكر لصومه أولا ، إلى آخر ما في الأوجز ١٢ .

(١) بسط الحافظ الكلام على تخريج رواية الحسن ثم قال : الظاهر من السياق أن الحسن كان يشك في رفعه وكأنه حصل له بعد الجزم تردد ، وحمل الكرماني جزمه على وثوقه بخبر من أخبره به وتردده لسكونه خبر واحد فلا يفيد اليقين ، وهو حمل في غاية البعد اهـ . قلت : ونص الكرماني قوله الله أعلم فإن قلت : هذا يستعمل في مقام التردد ، ولفظ نعم حيث قال أولا يدل على الجزم ، قلت : جزم به حيث سمعه مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وحيث كان خبر الواحد غير مفيد لليقين أظهر التردد فيه أو حصل له بعد الجزم تردد ، أو لا يلزم أن يكون استعماله للتردد اهـ . وتعقب العيني على كلام الحافظ إذ قال بعد قول الحافظ وهو حمل في غاية البعد : استبعاده في غاية البعد لأن من سمع خبرا مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم من رواية ثقات يجزم بصحته ثم إذا نظر إلى كونه خبرا واحدا وأنه لا يفيد اليقين يحصل له التردد بلا شك ، وقد أجاب الكرماني بثلاثة أجوبة ، فجاء هذا القائل واستبعد أحد الأجوبة من غير بيان وجه البعد ، وسكت عن الآخرين اهـ . وأنت خير بأن استبعاد الحافظ واضح ، فإنه يؤدي إلى التردد في جميع أخبار الآحاد ، ولا شك في أن ما أفاد الشيخ قدس سره في وجه التردد أوجه بما قاله الكرماني كما هو ظاهر ، وتقدم حكم القمى ، ومسألة الحجامة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، والحجامة يقطر بها الحاجم والمحجوم عند أحمد

قوله : (يا رسول الله : الشمس ^(١)) أراد بها بقاء أثرها دون ذاتها ، وظن أنه صلى الله عليه وسلم لم يسمع إلى ما قاله الرجل ولم يفكر إلى الشمس والضياء ، ثم لما كرر النبي صلى الله عليه وسلم عليه المقالة علم أنه إنما يقوله علما ويأمره قصدا وحثا .

وإسحاق وداود الظاهري وغيرهم بسطت أسماؤهم في الأوجز ، ولم يوجب بها الكفارة إلا عطاء وحده ، وفي رواية لأحمد إن كان عالما بالنهي فعليه الكفارة ، وقال الأئمة الثلاثة الباقية وغيرهم من العلماء الذين بسطت أسماؤهم في الأوجز : إنما لا تفطر ، وحلوا الحديث على احتمال الضعف ، ولذا قالوا بكراهة الحجامة لسبب من يخاف الضعف على نفسه ، ويؤيدهم ما روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه كان يحتجم وهو صائم في رمضان وغيره ، اهـ ملخصا من الأوجز ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ : قال الزين بن المنير : جمع - أى البخارى - بين التقي والحجامة مع تغايرهما . وعادته تفريق التراجع إذا نظمها خبر واحد فضلا عن خبرين ، وإنما صنع ذلك لاتحاد مأخذهما لأنهما إخراج والإخراج لا يقتضى الإفطار ، وقد أوما ابن عباس إلى ذلك كما سيأتى ، ولم يذكر المصنف حكم ذلك ، ولكن إيراده الآثار المذكورة يشعر بأنه يرى عدم الإفطار بهما ، اهـ . قلت : هو كذلك فإن عادة البخارى المعروفة كما يظهر من النظر إلى كتابه تفريق التراجع على حديث واحد كما تقدم في الأصل السبعين ، وههنا جمع بين المسألتين المختلفتين في باب واحد ، ونبه بذلك إلى اتحاد دليلهما ، وهذا أيضاً من جدته وجودة طبعه رضى الله تعالى عنه وأرضاه ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله : الشمس بالرفع ويجوز النصب ، وتوجيههما ظاهر ، اهـ . قال القسطلاني : قوله الشمس باقية أى نورها ، أو الشمس وقع خبر مبتدأ محذوف ، أى هذا الشمس ، ولغير أبى ذر : والشمس بالنصب ، أى انظر الشمس ، ظن

قوله : (فافطر حتى قدم مكة) ثم قد تبين للصحابة رضى الله تعالى عنهم أن فطره هذا ليس نسخا لما كان قبل من (١) جواز الصوم ، سواء كان عليهم هذا

أن بقاء النور وإن غاب القرص مانع من الإفطار ، اه . قال العيني : قوله الشمس ، أى هذه الشمس ما غربت الآن ، وهذا ظن منه أن الفطر لا يحل إلا بعد ذلك لما رأى من ضوء الشمس ساطعا . وإن كان جرمها غائبا ، يؤيده قوله : : إن عليك نهارا ، وهو معنى لو أمسيت فى رواية أحمد ، أى تأخرت حتى يدخل المساء وتكثيره المراجعة لغلبة اعتقاده أن ذلك نهاري حرم فيه الأكل مع تجويزه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينظر إلى ذلك الضوء نظرا تاما ، فقصد زيادة الإعلام فأعرض صلى الله عليه وسلم عن الضوء ، واعتبر غيوبة الشمس ، ثم بين ما يعتبره من لم يتمكن من رؤية جرم وهو إقبال الظلمة من المشرق فإنها لا تقبل منه إلا وقد سقط القرص ، اه . قلت : وحديث ابن أبي أوفى هذا سيأتى فى باب يفطر بما تيسر بلفظ آخر ، قال : سرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صائم فلما غربت قال : : أنزل فاجدح لنا ، قال : يا رسول الله إن عليك نهارا ، قال : : أنزل فاجدح لنا ، فنزل فجرح ، الحديث ، قال الحافظ : قوله إن عليك نهارا يحتمل أن يكون المذكور كان يرى كثرة الضوء من شدة الصحو فيظن أن الشمس لم تغرب . ويقول : لعلها غطاها شيء من جبل ونحوه ، أو كان هناك غيم فلم يتحقق غروب الشمس ، وأما قول الراوى : وغربت الشمس ، فأخبار منه بما فى نفس الأمر ، اه . ولا يبعد عندى أن الشمس لم تغرب بعد لكنه قد قاربت الغروب ، ورأى النبي صلى الله عليه وسلم أنها تغرب إلى أن يجرح ، ورأى الصحابي أنها لم تغرب بعد ١٢ .

(١) فإن مقتضى كون الإفطار آخر الفعلين من رسول الله صلى الله عليه

مستنداً إلى قرآن مستنبطة من المقام أولما صامه وصاموه بعد ذلك في أسفارهم، فكان العمل على جواز الأمرين^(١) معاً عند العلماء رحمهم الله تعالى أجمعين .

وسلم في حديث الباب أن يكون الإفطار ناسخاً للصوم ، كما أخرجه مالك في الموطأ عن ابن شهاب عن عبيد الله عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى مكة عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر فأفطر الناس معه ، وكانوا يأخذون بالآحدث فالآحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفي الأوجز : هذا قول الزهري كما وقع في الصحيحين ، قال الحافظ : ووقعت هذه الزيادة مدرجة عند مسلم ، قال سفيان : لا أدري من قول من هو ، وقد بينا أنه من قول الزهري ، وبذلك جزم البخاري في الجهاد ، وقد استدل بالحديث على ثلاث مسائل اختلافية : الأولى ما يقال : إن الزهري أشار بهذا القول إلى أن الصوم في السفر منسوخ . وفي مسلم عن يونس قال ابن شهاب : وكانوا يتبعون الآحدث من أمره ويروونه الناسخ المحكم ، إلى آخر ما بسط في الأوجز ، وبسط فيه أيضاً اختلاف العلماء في مسألة الصوم في السفر ، وذكر فيه سبعة مسائل العلماء الأول : التخيير ، والثاني : أن الإفطار أفضل ، وهو مختار أحد كما في المغني ، الثالث : أن الصوم في السفر لا يجزى فإن صام وجب قضاؤه في الحضر لقوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » ، وهذا قول بعض أهل الظاهر ، وحكى عن بعض السلف ، الرابع : أن الصوم في السفر أفضل ، وبه قال أبو حنيفة والشافعي ومالك ، الخامس : أفضلهما أيسرهما ، السادس : أن من يكون مقبلاً في أول الشهر لا يجوز له الإفطار وإنما يجوز لمن يكون مسافراً عند الاستهلال ، السابع : إذا أراد السفر يفطر في الحضر ، اهـ ملخصاً من الأوجز . وبسط فيه أسماء القائلين بهذه المسائل ١٢ .

(١) وإلى ذلك أشار ابن عباس في حديث الباب إذ قال : قد صام رسول الله

(قال سليمان فقال الحكم وسلمة الخ) يعنى بذلك (١) أن سليمان كما سمعه من مسلم فكذلك سمعه من الحكم وسلمة أيضا في هذا المجلس بعينه ، غير أن مسلما حدثه عن سعيد وهما حدثاه عن مجاهد ، ثم أورد البخارى تعليقا رواية أبي خالد (٢) وهى دالة على أن كلا منهم سمعه من كل منهم .

صلى الله عليه وسلم وأفطر ، فن شاء صام ، ومن شاء أفطر ، وإلى ذلك أشار البخارى في باب : لم يجب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعضهم بعضا في الصوم والإفطار ، وأخرج حديث أنس : كنا نسافر مع النبي صلى الله عليه وسلم فلم يجب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله قال سليمان هو الأعمش يعنى بالإسناد المذكور أولا ، والحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل ، والحاصل أن الأعمش سمع هذا الحديث من ثلاثة أنفس في مجلس واحد من مسلم البطين أولا عن سعيد بن جبير ، ثم من الحكم وسلمة عن مجاهد ، وقد خالف زائدة في ذلك أبو خالد الأحمر كما سيأتى اه .

(٢) قال الحافظ : قوله ويذكر عن أبي خالد ، محصله أن أبا خالد جمع بين شيوخ الأعمش الثلاثة ، فحدث به عنه عنهم عن شيوخ ثلاثة ، وظاهره أنه عند كل منهم ، ويحتمل أن يكون أراد به اللف والنشر بغير ترتيب ، فيكون شيخ الحكم عطاء وشيخ البطين سعيد بن جبير وشيخ سلمة مجاهداً ، ويؤيده أن النسائي أخرجه من طريق عبد الرحمن بن مغراء عن الأعمش مفصلاً هكذا ، وهو يقوى رواية أبي خالد إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وحكى العيني قول الحافظ : يحتمل أن يكون اللف والنشر بغير ترتيب ، ثم قال : قال النكرمانى فإن قلت هؤلاء الثلاثة رَوَوْا عن الثلاثة ، أو هو على سبيل التوزيع بأن يروى بعضهم عن بعض ، قلت : المتبادر إلى الذهن رواية الكل عن الكل اه . قال العيني : حق

قوله : (وعليها صوم خمسة عشر يوما) فإما أن يجاب (١) بتعدد القصة

الكلام الذي تقتضيه العبارة ما قاله الكرماني ووصله الترمذي : نا أبو سعيد الأشج نا أبو خالد الأحمر عن الأنعمش عن سلمة بن كهيل ومسلم البطاين عن سعيد ابن جبير وعطاء ومجاهد عن ابن عباس قال : وجاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، الحديث ، قال الترمذي حديث حسن صحيح ، ورواه النسائي وابن ماجه وابن خزيمة والدارقطني كذلك ، ورواه مسلم : حدثنا أبو سعيد الأشج نا أبو خالد الأحمر نا الأنعمش عن سلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة ومسلم البطاين عن سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث ، اه مختصرا من العيني ١٢٠

(١) قال الحافظ : قوله عليها صوم شهر ، هكذا في أكثر الروايات ، وفي رواية أبي حريز خمسة عشر يوما ، وفي رواية أبي خالد شهرين متتابعين ، وروايتهم تقتضي أن لا يكون الذي عليها صوم شهر رمضان ، بخلاف رواية غيره فإنها محتملة ، إلا رواية زيد بن أبي أنيسة فقال : إن عليها صوم نذر ، وقد ادعى بعضهم أن هذا الحديث اضطرب فيه الرواة عن سعيد بن جبير ، فنهى من قال إن السائل امرأة ، ومنهم من قال رجل ، ومنهم من قال إن السؤال وقع عن نذر ، فنهى من فسر بالصوم ، ومنهم من فسر بالحج ، لما تقدم في آخر الحج ، والذي يظهر أنهما قصتان ، ويؤيده أن السائلة في نذر الصوم خشعية كما في رواية أبي حريز المعلقة والسائلة عن نذر الحج جهنية كما تقدم في موضعه ، وقد قدمنا في أواخر الحج أن مسلما روى من حديث بريدة أن امرأة سألت عن الحج وعن الصوم معاً ، وأما الاختلاف في كون السائل رجلاً أو امرأة ، والمسئول عنه اختاً أو أما فلا يقدح في موضع الاستدلال من الحديث ، لأن الغرض منه مشروعية الصوم أو الحج عن الميت ، ولا اضطراب في ذلك اه .

أو يقال ذكر العدد لا ينفي ما فوقه ، فلا منافاة بين^(١) الروايتين .
قوله : (إذا أقبل الليل من ههنا الخ) والمعبرة إنما هو لارتفاع الظلام من
المشرق إلى حيث يوازي رأس الراي^(٢) والله أعلم . وإنما قال النبي صلى الله
عليه وسلم دفعا لما ظهر من حال الرجل أنه لا بد عنده من اشتداد الظلمة . .

وقال القسطلاني : وهذا الاختلاف من قوله امرأة ورجل وشهر وشهران
 وخمسة عشر يوما يحمل على اختلاف وقائع ، وفيه جواز الصوم عن الميت اهـ .
قلت : والاختلاف في مسألة الصوم عن الميت شهر بسط في الأوجز ، وحكى
فيه عن العيني ستة مذاهب للعلماء ، وجملة ما فيه عن الزرقاني قوله : لا يصوم
أحد عن أحد ، هو إجماع في الصلاة ولو تطوعا عن حي أو ميت ، أما الصيام
عن الميت ، فكذلك عند الجمهور منهم مالك وأبو حنيفة والشافعي في الجديد وأحمد ،
وذهب طائفة من السلف وأحمد في رواية الشافعي إلى أنه يستحب لو ارثته أن
يصوم عنه ويبرأ به الميت ، ورجحه النووي ، قلت : لم يقل به الشافعي في القديم
أيضا بل علق القول به على صحة الحديث ، وقال أحمد وإسحق لا يصام عنه إلا
النذر ، وذهب داود الظاهري إلى إباحة الصيام عن الميت مطلقا سواء كان
عن رمضان أو كفارة أو نذر ، اهـ ملخصا من الأوجز . وبسط فيه أقوال
العلماء والكلام على الدلائل ١٢ .

(١) وكتب ولانا محمد حسن المكي في تقريره : قوله وجاء رجل وكان
معه امرأة أيضا ، وكان الميت أختهما أطلقا عليها الأم نجازا لكبرها عنهما ،
وكان عليها خمسة عشر يوما نذرا وخمسة عشر يوما قضاء ، فكان مجموعهما
شهرًا . فاندفع التعارض اهـ .

(٢) أي من جهة المشرق على الظاهر ، كما يدل عليه قوله ارتفاع الظلمة ،
وقال العيني : قوله : إذا رأيتم الليل أقبل من ههنا ، أي من جهة المشرق ، فإن

قوله : (بد من قضاء) ولعله علم بذلك (١) بعد مقالته التي قالها لمعمر .

قلت : ما الحكمة في قوله : إذا أقبل الليل من ههنا ، وفي لفظ مسلم : إذا رأيتم الليل قد أقبل من ههنا ، وفي لفظ الترمذى عن عمر بن الخطاب : إذا أقبل الليل وأدبر النهار وغربت الشمس فقد أفطر . والإقبال والإدبار والغروب متلازمة ، أجاب القاضى عياض بأنه قد لا يتفق مشاهدة عين الغروب ويشاهد هجوم الظلة حتى يتيقن الغروب بذلك فيحل الإفطار ، وقال شيخنا : الظاهر إن أريد أحد هذه الأمور الثلاثة فإنه يعرف انقضاء النهار برؤية بعضها ، ويؤيده اقتضاره في حديث ابن أبي أوفى على إقبال الليل فقط وقد يكون الغيم في المشرق دون المغرب أو عكسه ، وقد يشاهد مغيب الشمس فلا يحتاج معه إلى أمر آخر اه . وقال الحافظ قوله أقبل الليل ، المراد به وجود الظلة حسا ، وذكر في هذا الحديث ثلاثة أمور لأنها وإن كانت متلازمة في الأصل لكنها قد تكون في الظاهر غير متلازمة ، فقد يظن إقبال الليل من جهة المشرق ولا يكون إقباله حقيقة ، بل لوجود أمر يغطي ضوء الشمس ، وكذلك إدبار النهار ، فمن ثم قيد بقوله : غربت الشمس ، إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والإدبار وأنهما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر ، ولم يذكر ذلك في الحديث الثاني ، فيحتمل أن ينزل على حالين ، أما حيث ذكرها ففي حال الغيم مثلا ، وأما حيث لم يذكرها ففي حال الصحو ، ويحتمل أن يكونا في حالة واحدة وحفظ أحد الراويين ما لم يحفظ الآخر ، وإنما ذكر الإقبال والإدبار معا لإمكان وجود أحدهما مع عدم تحقق الغروب قاله القاضى عياض . وقال شيخنا في شرح الترمذى : الظاهر الاكتفاء . أحد الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدها ويؤيد الاقتصار في رواية ابن أبي أوفى على إقبال الليل اه (٢) .

(١) ما أخرجه الشيخ طاهر . وقال الحافظ : قوله قبل هشام ، وفي رواية

أبي داود قال أبو أسامة قلت لهشام ، وكذا أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه
وأحمد في مسنده عن أبي أسامة ، وقوله قال معمر الخ ، هذا التعليق وصله
عبد بن حميد : أنا عبد الرزاق أنا معمر سمعت هشام بن عروة فذكر الحديث
وفي آخره : فقال إنسان لهشام : أقضوا أم لا ؟ ، قال : لا أدري ، وظاهر هذه
الرواية تعارض التي قبلها لكن يجمع بأن جزمه بالقضاء محمول على أنه استند
فيه إلى دليل آخر ، وأما حديث أسماء فلا يحفظ فيه إثبات القضاء ولا نفيه ،
وقد اختلف في هذه المسألة فذهب الجمهور إلى إيجاب القضاء ، واختلف عن
عمر فروى ابن أبي شيبة وغيره من طريق زيد بن وهب عنه ترك القضاء ،
ولفظه : فقال عمر لم نقض ، والله ما يجانفنا الإثم ، وروى مالك من وجه آخر
عن عمر أنه قال لما أفطر ثم طلعت الشمس : الخطب يسير وقد اجتهدنا ،
وزاد عبد الرزاق في روايته من هذا الوجه نقضى يوما ، وله من طريق علي
ابن حمزة عن أبيه نحوه ، ورواه سعيد بن منصور وفيه . . . فقال من أفطر منكم
فليصم مكانه ، وجاء ترك القضاء عن مجاهد والحسن ، وبه قال أحمد وإسحق
في رواية ، واختار ابن خزيمة . فقال قول هشام لا بد من القضاء لم يسنده ،
ولم يتبين عندي أن عليهم قضاء ، ويرجح الأول أنه لو غم هلال رمضان
فأصبحوا مفطرين ، ثم تبين أن ذلك اليوم من رمضان فالقضاء واجب بالاتفاق ،
فكذلك هذا . اه مختصرا . قلت : وبسط الكلام على المسألة في الأوجز وفيه عن
المعنى إن أكل يظن أن الفجر لم يطلع وقد كان طلع ، أو أفطر يظن أن الشمس
قد غابت ولم تغب ، فعليه القضاء ، وهو قول أكثر الفقهاء وغيرهم منهم الأئمة
الأربعة ، قال الغني : وأوجب أحمد الكفارة في الجماع ، وذهب جماعة إلى عدم
القضاء آخذا بما ورد في بعض طرق قصة عمر أنه قال لا نقض ، لكن قال

قوله : (إذا كان أوفق له) متعلق بقوله ليقطر (١) .
قوله : (يا ليتني قبلت رخصة) يعنى بذلك أنى لو تركت ما كنت عليه
فى زمنه (٢) صلى الله عليه وسلم

ابن عبد البر وغيره هى رواية ضعيفة والصواب رواية الإثبات ، ومغلطوا زيد
ابن وهب الراوى فى هذه الرواية المخالفة لقيمة الروايات ، قلت : أما وجوب
الكفارة فعند الحنفية فيه تفصيل بسطه أهل الفروع ، فى الدر المختار تسحر
أو أفطر يظن اليوم ليلا والحال أن الفجر طالع أو الشمس لم تغب ، ويكفى الشك
فى الأول دون الثانى عملا بالأصل فهما والمسألة تتفرع على ستة وثلاثين ،
أه ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) قال القسطلانى قوله إذا كان أى الإفطار أوفق له بالواو ، وقال الحافظ :
ويروى أرفق بالراء بدل الواو ، والضمير فى له المقسم عليه ، أى إذا كان المقسم
عليه معذورا ومفهومه عدم الجواز ووجوب القضاء على من تعمد بغير سبب ،
وقال البرماوى كالسكرانى : المعنى يفطر إذا كان الإفطار للمقسم الذى هو صاحب
الطعام ، فإذا متعلقة بما استلزمه قوله لم ير عليه قضاء من جواز إفطاره أه .
قلت : ومسألة قضاء التطوع خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، وحاصل ما فيه
أنه لا قضاء عليه عند الشافعى ، وهو مشهور مذهب أحمد ، وعن أحمد رواية
أخرى أنه يجب القضاء مطلقا ، وهو مذهب الحنفية . ومذهب مالك الجواز ،
وعدم القضاء بعذر ، والمنع وإثبات القضاء من غير عذر ، انتهى ملخصا من
الأوجز ١٢ .

(٢) فإن الصحابة رضى الله تعالى عنهم كان يشق عليهم ترك الفعل الذى
فارقوا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما هو معروف من دأبهم فى روايات
كثيرة ، منها قول عائشة رضى الله تعالى عنها فى الدفع عن المزدلفة ، لأن أكون

كان ذلك حورا بعد^(١) كور. وإن أردت الدوام عليه شق على لكبر سنى وسقوط قوتى
 قوله : (قلت يا رسول الله) وجواب النداء محذوف^(٢) يكفى عنه بقرينة
 المقام وبلهجة المتكلم ، ومثل هذا كثير فى المخاطبات
 (باب صيام البيض)

استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما استأذنت سودة أحب إلى من
 مفروح به ، وغير ذلك من الروايات ١٢ .

(١) وقد تعوذ النبي صلى الله عليه وسلم من الحور بعد الكور ، قال صاحب
 المجمع أى من نقصان بعد الزيادة ، وقيل : من فساد أمورنا بعد صلاحها ،
 وقيل : من الرجوع عن الجماعة بعد أن كنا منهم ، وأصله من نقض العمامة بعد
 لفها اه . وفى هامش الحصن : الحور - بفتح الحاء المهملة وسكون الواو -
 النقصان بعد الكور - بالوزن السابق - أى الزيادة ، وقيل : من الشذوذ بعد
 الجماعة ، أو من الفساد بعد الصلاح ، أو من القلة بعد الكثرة ، أو من الإيمان
 إلى الكفر ، أو من الطاعة إلى المعصية ، أو من الحضور إلى الغيبة ، من كبر
 عمامته إذا لفها على رأسه فاجتمعت ، وإذا نقضها فانفرقت ، اه ملخصاً ١٢ .
 (٢) قال الغنى : فإن قلت : أين الجواب ، وكيف يقع لفظ يا رسول الله
 جواباً ؟ قلت : الجواب محذوف تقديره لا يكفينى الثلاثة يا رسول الله ،
 وكذلك يقدر فى البواقي اه . وهكذا قدر المحذوف غير واحد من الشراح ،
 والأوجه عندى فى تقدير المحذوف : هذا قليل جداً يا رسول الله ، واللهجة
 أنسب لهذا المحذوف ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قيل المراد بالبيض الليلانى ، وهى التى يكون فيها القمر
 من أول الليل إلى آخره ، حتى قال الجوالقي : من قال الأيام البيض فجعل البيض
 صفة الأيام فقد أخطأ ، وفيه نظر لأن اليوم الكامل هو النهار بليته ، وليس

في الشهر يوم أبيض كله إلا هذه الأيام لأن ليلها أبيض ، فصح قول الأيام
 البيض على الوصف ، وحكى ابن بريزة في تسميتها أيضا أقوالا آخر مستندة
 إلى أقوال وإهية اه . قلت : وتعقب العيني على قول الحافظ فيه نظر ، فقال :
 هذا كلام واه لأن اليوم الكامل في اللغة عبارة عن طلوع الشمس إلى غروبها ،
 وفي الشرع عن طلوع الفجر ، وليس لليلة دخل في حد النهار ، ثم قال بعد
 بسط شيء من الكلام : إن القول ما قاله الجواليقي اه . وذكر القسطلاني
 في كلام الحافظ وتعقب العيني عليه ، ثم قال : وهذا الذي قاله في أنفتح سبقه
 إليه ابن المنير فقال : وأنكر بعض اللغويين أن يقبال الأيام البيض ، وقال :
 إنما هي الليالي البيض ، وإلا فالأيام كلها بيض ، وهذا وهم منه والحديث يرد
 عليه ، أى ما ذكره ابن بطال عن عبد الملك بن المنهال عن أبيه قال : أمرني
 النبي صلى الله عليه وسلم بالأيام البيض . وقال : هو صوم الدهر ، إلى آخر ما بسطه
 القسطلاني ، قلت : لو سلم تخصيص اليوم بالنهار فالتوجيه واضح ، أى أيام
 الليالي البيض ، ولا ضير فيه ، ثم قال الحافظ : وقال شيخنا في شرح الترمذى :
 حاصل الخلاف في تعيين البيض تسعة أقوال : أحدها : لا تتعين بل يكره تعيينها
 فيستحب صوم ثلاثة أيام من الشهر غير معينة ، وهو المعروف من مذهب مالك
 حكاه القرطبي ، الثاني : أول ثلاثة من الشهر ، قاله الحسن البصري ، الثالث :
 أولها الثاني عشر ، وحكى ذلك عن قوم ، الرابع : أولها الثالث عشر ، وهو قول
 الجمهور كما سيأتى ، الخامس : أولها أول سبت من أول الشهر ، ثم من أول
 الثلاثاء من الشهر الذي يليه وهكذا ، وهو اختيار عائشة رضي الله تعالى عنها في
 آخرين ، السادس : أول خميس ثم اثنين ثم خميس ، السابع : أول اثنين ثم خميس
 ثم اثنين ، الثامن : أول يوم والعاشر والعشرون ، وروى ذلك عن أبي الدرداء .

التاسع : أول كل عشر عن ابن شبعان المالكي ، قال الحافظ : بقي قول آخر وهو آخر ثلاثة من الشهر ، وهو قول إبراهيم النخعي فتمت عشرة ، انتهى كلام الحافظ مع زيادة من العيني . وذكر القسطلاني الروايات المؤيدة لهذه الأقوال . ثم ما قال الإمام البخاري في الترجمة ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة إشارة منه إلى ترجيح هذا القول من الأقوال العشرة المذكورة ، وهو قول الجمهور ، وقال العيني : حكى النووي في شرح مبهم الاتفاق على استحباب صيام الأيام البيض ، وهي الثلاثة من الثالث عشر وقليل من الثاني عشر ، وقال شيخنا فيها حكاه من الاتفاق نظر ، فقد روى ابن القاسم عن مالك في المجموعة أنه سئل عن صيام أيام الغرق قال : ما هذا بيلدنا ، وكره تعمد صومها ، وقال : الأيام كلها لله تعالى ، واستحب ابن حبيب صومها ، وقال : أراه صيام الدهر . اه مختصرا . وقال القسطلاني : وروى عن مالك أنه كان يصومها وأنه كتب إلى الرشيد يحضه على صومها ، قال ابن رشد : وإنما كرمها لمرعة أخذ الناس بمذهبه ، فيظن الجاهل وجوبها ، والمشهور من مذهبه استحباب ثلاثة أيام من كل شهر وكرهه كونها البيض ، لأنه كان يفر من التحديد ، اه . قلت : والآئمة الثلاثة الآخر على استحبابها . وقال العيني : وهو قول أكثر أهل العلم ، وبه قال عمر بن الخطاب وابن مسعود وأبو ذر وآخرون من التابعين والشافعي وأصحابه وابن حبيب من المالكية وأبو حنيفة وصاحبه وأحمد وإسحاق ، اه . وقال الخرق : وأيام البيض التي حض رسول الله صلى الله عليه وسلم على صيامها هي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر ، قال النووي : جملة ذلك أن صيام ثلاثة أيام من كل شهر مستحب لا نعلم فيه خلافا . ويستحب أن يجعل هذه الثلاثة أيام بيضا لما روى أبو ذر قال : قال رسول الله صلى الله عليه . إذا صمت من شهر فصم ثلاث عشرة وأربع عشرة

ثم إن إيراد المؤلف ما أورد^(١) فيه من الرواية دال على أنه حمل المطلق على المقيد فكانت الترجمة تفسيرا لما راد الرواية .

وخمس عشرة ، أخرجه الترمذى وقال : حديث حسن ، وروى النسائى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأعرابي قال إني صائم ، قال : صوم ماذا ؟ قال صوم ثلاثة أيام من الشهر قال : « إن كنت صائماً فعليك بالغر البيض : ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة ، وعن ملحان القديسى قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نصوم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة ، وقال هو كهيئة الدهر ، أخرجه أبو داود أحمد . قلت : وسيأتى شيء من الروايات فى ذلك قريباً . ١٢ .

(١) قال الحافظ قال الإسماعيلي وابن طلال وغيرهما ليس فى الحديث الذى أورده البخارى فى هذا الباب ما يطابق الترجمة ، لأن الحديث مطلق فى ثلاثة أيام من كل شهر ، والبيض مقيدة بما ذكر ، وأجيب بأن البخارى جرى على عادته فى الإيحاء إلى ما ورد فى بعض طرق الحديث ، وهو ما رواه أحمد والنسائى وصححه ابن حبان من طريق موسى بن طلحة عن أبى هريرة قال : جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم بأرنب قد شواها ، فأمرهم أن يأكلوا وأمسك الأعرابي ، فقال : « ما منعك أن تأكل ، فقال إني أصوم ثلاثة أيام من كل شهر . قال : « إن كنت صائماً فصم الغر ، أى البيض ، وهذا الحديث اختلف فيه موسى بن طلحة اختلافاً كبيراً بينه الدارقطنى ، وفى بعض طرقه عند النسائى : « إن كنت صائماً فصم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة ، وجاء تقييدها أيضاً فى حديث قتادة بن ملحان ، ويقال ابن مهال ، عند أصحاب السنن لفظ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نصوم - بيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة . وقال : « هى كهيئة الدهر ،

والنساء من حديث جرير مرفوعاً صيام ثلاثة أيام صيام الدهر أيام البيض
صبيحة ثلاث عشرة ، الحديث ، وإسناده حسن ، وكان البخارى أشار بالترجمة
إلى أن وصية أبى هريرة لا تختص به ، وأما ما رواه أصحاب السنن وصححه
ابن خزيمة من حديث ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصوم ثلاثة
أيام من غرة كل شهر ، وما روى أبو داود والنسائي من حديث حفصة كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام الإثنين والخميس
والإثنين من الجمعة الأخرى ، فقد جمع بينهما وما قبلهما البيهقى بما أخرجه
مسلم من حديث عائشة قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من
كل شهر ثلاثة أيام ما يبالى من أى الشهر صام ، قال فكل من رآه فعل نوعاً
ذكره ، وعائشة رضى الله عنها رأت جميع ذلك وغيره فأطلقت ، والذي يظهر
أن الذى أمر به وحث عليه ووصى به أولى من غيره ، وأما هو فلعلة كان
يعرض له ما يشغله عن مراعاة ذلك ، أو كان يفعل ذلك لبيان الجواز ، وكل
ذلك فى حقه أفضل ، وتترجح البيض بكونها وسط الشهر ووسط الشئ أعدله ،
ولأن الكسوف غالباً يقع فيها ، وقد ورد الأمر بمزيد العبادة إذا وقع ، فإذا اتفق
الكسوف صادف الذى يعتاد صيام البيض صائماً فيتهاً له أن يجمع بين أنواع
العبادات من الصيام والصلاة والصدقة بخلاف من لم يصمها فإنه لا يتأتى له
استدراك صيامها ، وقال الرويانى : صيام ثلاثة أيام من كل شهر مستحب فإن
اتفقت أيام البيض كان أحب ، وفى كلام غير واحد من العلماء أيضاً أن
استحباب صيام البيض غير استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر اه مختصراً .
وقال القسطلانى قال السبكي : والحاصل أنه ليس صوم ثلاثة أيام من كل شهر
وأن تكون أيام البيض فإن صامها أتى بالسنتين اه .

قوله : (إن لي خويصة^(١)) إنما أرادت بذلك أن أولادها من طلحة مشتركة بينها وبينه ، فما تفضل النبي صلى الله عليه وسلم عليهم فهو لأجل أبيهم كليهما ، وأما أنس فلم يكن أبوه حيا فكان مختصا بأمه^(٢) دون طلحة رضى الله تعالى عنه ، فأرادت أن يدعوله .

(باب صوم يوم الجمعة) (بياض^(٣))

(١) قال الحافظ : خويصة بتشديد الصاد وبتخفيفها تصغير خاصة وهو مما اغتفر فيه التقاء الساكنين ، وقوله خادمك أنس هو عطف بيان أو بدل والخبر محذوف تقديره أطلب منك الدعاء له ، ووقع في رواية ثابت عند أحمد إن لي خويصة خويدمك أنس ادع الله له ، ١٢٥١ .

(٢) وهذا الذى أفاده الشيخ قدس سره اللفظ وأجود مما قالت الشراح ، قال المكرمانى وتبعه العيني وغيره فإن قلت : خادمك أنس مبتدأ وخبر فما وجه تعلقه بكونه خويصة لها ؟ قلت : مقصودها لازمه أى إن ولدى أنسأ له خصوصية بك ، لأنه يخدمك فادع له دعوة خاصة ، أو أنس هو بيان أو بدل للخادم والخبر محذوف ، أى خادمك الذى هو ولدى يرجو منك الدعاء له ٥٥٠ . وفي تقرير مولانا حسين على الفتنجاني : قوله خويصة أى خاصة لي وليس لأبي طلحة ، ٥٥٠ . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي أى لم يشاركني فيه أبو طلحة ١٢٥١ .

(٣) بياض فى الأصل بقدر سطرين ، لا أدري ما أراد الشيخ تحريره فى ذلك ولم يتعرض لهذا الباب فى تقريرى . . . الشيخين مولانا محمد حسن المكي ومولانا حسين على الفتنجاني قدس سرهما ، نعم تعرض له فى الكوكب الدرر كما سيأتى قريبا ، والخلاف فى صوم يوم الجمعة شهير بسط فى الأوجز ، وذكر فيه عن العيني خمسة مذاهب للعلماء : أحدها كراهته مطلقا ، وهو قول النخعي

والشعبي، وحكاه أبو عمر عن أحمد وإسحاق، ونقل ابن المنذر وابن حزم منع صومه عن علي وأبي هريرة وسلمان وأبي ذر وشبهوه يوم العيد الثاني: الإباحة مطلقاً من غير كراهة، وروى ذلك عن ابن عباس، وهو قول مالك وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن، الثالث: يكره إفراده فإن صام قبله يوماً أو بعده لم يكره، وهو قول أبي هريرة وابن سيرين وأبي يوسف، وحكاه الترمذي عن أحمد وإسحاق، قلت: هو المنصوص عن الإمام أحمد في المغني يكره إفراد يوم الجمعة بالصوم إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه، مثل من يصوم يوماً ويفطر يوماً، فيوافق صومه يوم الجمعة، نص عليه أحمد، واختلف عن الشافعي تحكي المازني عنه جوازه، وحكى أبو حامد عنه كراهته، وهذا هو الصحيح وبه جزم الرافعي والنووي في الرضة، وقال في شرح مسلم به قال جمهور أصحاب الشافعي، ومن صححه من المالكية ابن العربي، الرابع: ما حكاه القاضي عن الداودي أن النهي إنما هو عن اختصاصه دون غيره، فإنه متى صام مع صومه يوماً غيره فقد خرج عن النهي، لأن ذلك اليوم قبله أو بعده، إذ لم يقل اليوم الذي يليه، الخامس: يحرم صومه إلا لمن صام يوماً قبله أو بعده أو وافق عادته، وهو قول ابن حزم، ويظهر من كلام الحافظ قولان آخران: أحدهما التحريم مطلقاً، والثاني الكراهة لمن أضغفه صومه عن العبادة التي تقع فيه من الصلاة والدعاء والذكر، قلت: والثامن التدب ولو منفرداً، وهو مختار الغزالي في الإحياء، وهو مختار فروع المالكية، اختلفت فروع الحنفية في ذلك في نور الإيضاح وشرحه كراهة إفراده الصوم، وعده في الدر المختار في المندوب، وبسط في الأوجز الأقوال الأخرى من فروع الحنفية وذيرها، وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب الدر

(باب صيام أيام^(١) التشريق)

جمع العلماء بين النهى الوارد عن الصوم فيه وما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يصوم فيه بحمل النهى على ما إذا لم يصم قبله ولا بعده ، وحمل صومه على أنه صام قبله أو بعده ، والوجه في النهى عن تخصيصه بالصوم ردع العوام عن أن يعظموه ويظنوا في صومه ما ليس في غير هذا اليوم من الأجر وهذا مع إثباته ما لم يثبت يؤدي في آخر الأمر إلى نقصان في أداء الجمعة موجب لحرمانه عن الخير الكثير ، ولما فيه من المشابهة باليهود فإنهم يصومون يوم عبادتهم ومنع ذلك فلو صامه أحد ولم يصم قبله ولا بعده لم يفعل بأسا ، وإن ارتكب ما ليس به أولى اهـ . قلت : واختلف العلماء في وجه النهى أيضا على ثمانية أقوال بسطت في الأوجز ، وروايات صومه صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة بسطت في العيني ١٢ .

(١) اختلف العلماء في صيام أيام التشريق على تسعة مذاهب بسطت في الأوجز عن العيني ، والمشهور منها قولان ، وهما روايتان عن أحمد الأول الإباحة للمتمتع والقارن فقط ، قال الموفق : أيام التشريق منى عن صيامها ، ولا يحل صومها تطوعا في قول أكثر أهل العلم ، وأما في الفرض ففيه روايتان إحداهما لا يجوز ، لأنه منى عنها فأشبهت يومى العيد ، والثانية يصح صومها للفرض ، وفي نيل المآرب : يحرم ولا يصح نفلا ولا فرضا صوم أيام التشريق إلا عن دم متعة وقران ، اهـ . وهو قول قديم للشافعى ، وهو العمدة عند مالك . والقول الثانى : أنه لا يجوز صيامها مطلقا لا للمتمتع الذى لم يجد الهدى ولا لغيره ، وبه قال على والحسن وعطاء . وهو قول الشافعى فى الجديد . وعليه العمل والفتوى عند أصحابه ، وهو قول الليث وابن علية وأبى حنيفة وأصحابه ، وقال الزركشى الحنبلى : إليه رجع أحمد ، اهـ مختصرا من الأوجز . قال القسطلانى : الصحيح من مذهب الشافعى وهو القول الجديد ، ومذهب الحنفية أنه يحرم

وما ذكره المؤلف من جواز الصوم مستدلا بالأثار لا ينهض حجة على من منعه لعدم استنادها إلى حجة^(١) شرعية .

صومها لعموم النهي وهو الرواية الأولى عن أحمد ، وقال الزركشي هي التي ذهب إليها أحمد أخيراً قال في المبهم وهي الصحيحة ، ١٢٥١ .

(١) فقد حكى الحافظ عن الطحاوي أن قول ابن عمر وعائشة لم يرخص ، أخذاه من عموم قوله تعالى : فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج ، لأن قوله في الحج يعنى ما قبل يوم النحر وما بعده ، فتدخل أيام التشريق فعلى هذا فليس بمرفوع ، بل هو بطريق الاستنباط منهما عما فهماه من عموم الآية . وقد ثبت نفيه صلى الله عليه وسلم عن صوم أيام التشريق وهو عام في حق المتمتع وغيره اهـ .

ثم ذكر الحافظ بعد ذلك تعارض عموم الآية وعموم الحديث ، وتعقب عليه القسطلاني فارجع إليهما لو شئت . وبسط العيني في روايات النهي عن صيام هذه الأيام . وقال القسطلاني : قال الطحاوي بعد أن أخرج أحاديث النهي عن ستة عشر صحابياً ، فلما ثبت بهذه الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم النهي عن صيام أيام التشريق ، وكان نفيه ذلك بمنى والحاج مقيمون بها ، وفيهم المتمتعون والقارنون . ولم يستثن منهم متمتعاً ولا قارناً دخل المتمتعون والقارنون في ذلك . قال القسطلاني : وفي النهي عن صيام هذه الأيام ، والأمر بالأكل والشرب سر حسن ، وهو أن الله تعالى لما علم ما يلاقى الوافدون إلى بيته من مشاق السفر وتعب الإحرام وجهاد النفوس على قضاء المناسك شرع لهم الاستراحة عقب ذلك بالإقامة بمنى يوم النحر وثلاثة أيام بعده ، وأمرهم بالأكل فيها من لحوم الأضاحي فهم في ضيافة الله تعالى ، فيها لطفاً من الله تعالى بهم ورحمة وشاركهم أيضاً أهل الأمصار في ذلك ، لأن أهل الأمصار شاركهم في النصب لله تعالى والاجتهاد في عشر ذى الحجة بالصوم والذكر والاجتهاد

قوله : (إلا هذا اليوم يوم عاشوراء) وكان ذلك القول قيل العلم بفضيلة العرفة فلا يعترض بأنه أفضل^(١) ، منه أجرا .

في العبادات ، وفي التقرب إلى الله تعالى بإزاحة دماء الأضاحي ، وفي حصول المغفرة فشاركهم في أعيادهم ، واشترك الجميع في الراحة بالأكل والشرب فصار المسلمون كلهم في ضيافة الله تعالى في هذه الأيام يأكلون من رزقه ويشكرونه على فضله ، ولما كان الكريم لا يليق به أن يجمع أضيافه نوا عن صيامها ١٣٥٠ هـ .
(١) في شرح السنة : قال العلماء : لو نذر أحد صيام أفضل أيام السنة انصرف إلى هذه الأيام ، وإن نذر صوم يوم أفضل من سائر الأيام فإلى يوم عرفة ، ١٣٥٠ هـ . وقد ورد في فضل صوم عرفة روايات عديدة منها ما رواه مسلم واللفظ له وأبو داود من حديث أبي قتادة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم عرفة قال : يكفر السنة الماضية والباقية ، وفي رواية الترمذي : صيام يوم عرفة إني أحسب على الله أن يكفر السنة التي بعده والسنة التي قبله ، وروى ابن ماجه عن قتادة بن النعمان مرفوعا : من صام يوم عرفة غفر له سنة أمامه وسنة بعده ، وروى أبو يعلى عن سهل بن سعد مرفوعا : من صام يوم عرفة غفر له ذنب سنتين متابعتين . قال المنذري : رجاله رجال الصحيح ، وفي الباب عن أبي سعيد الخدري وابن عمر وزيد بن أرقم وغيرهم ذكرها في التعليق الممجّد ، ١٣٥٠ هـ ما في الأوجز . وفي التعليق الممجّد : وفي رواية البيهقي عن عائشة مرفوعا صيام عرفة كصيام ألف يوم ، وأخرج أبو سعيد النقاش في أماليه عن ابن عمر مرفوعا : من صام يوم عرفة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، قال الحافظ ابن حجر في رسالته الخصال المكفرة في الذنوب المقدمة : المؤخرة ، قد ثبت في صحيح مسلم أنه يكفر ذنوب السنة الماضية والمستقبلية وذلك المراد بقوله : وما تأخر ، وذكر السيوطي في رسالته فيمن يؤتى أجره مرتين

وأما سائر الأيام التي ورد^(١) فيها الفضل فلا يعترض بها لأن المراد تفضيل في قوله فضله على غيره هو التفضيل الحقيقي لا مطلق الفضل .

مسبب كون صوم يوم عاشوراء كفارة سنة وكون صوم عرفة كفارة فتين أن ذلك من شرع موسى ، وهذا من سنة النبي صلى الله عليه وسلم فضعف جره ، اهـ ما في التعليق الممجد .

(عجبية) حكاهما البجيرمي في شرح الإقناع عن الماوردي : قال بعضهم أخذ من تكفير السنة المستقبلية أنه لا يموت فيها ، لأن التكفير لا يكون بعد موت فراجعه ق ل على الجلال ، وقد راجعته فوجده كما ذكر ، فقد قال لمداينى على التحرير ما نصه : فائدة قال ابن عباس رضى الله عنه وهذه بشرى بحياة سنة مستقبلية لمن صامه إذ هو صلى الله عليه وسلم بشر بكفارتها فدل لصاحبه على الحياة فيها إذ هو صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي بوحي ، اهـ . وبسط الكلام على حديث عاشوراء فى الأوجز ، وذكر فيه عدة أبحاث لطيفة : الأول فى لغته هل هو بالمد أو القصر ، واختلفوا فى مصداقه يضاهل هو اليوم العاشر كما قال به الجمهور ، أو اليوم التاسع أو الحادى عشر ، والثانى نوجه التسمية بذلك والمشهور أنه سمي به لأنه عاشر المحرم ، وقيل سمي به لأنه تعالى كرم فيه عشرة من الأنبياء بعشر كرامات بسطت فى الأوجز ، الثالث فى أعمال تلك اليوم غير الصوم ، الرابع هل كان صومه واجبا فى أول الإسلام أم لا ، الخامس فى حكم صومه الآن ، وبسط الكلام على هذه الأبحاث فى الأوجز ١٢ .

(١) كالجمعة مثلا ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة ، الحديث ، وفى الأوجز استدل به على أنه أفضل من يوم عرفة ، قال الزرقانى الأصح أن يوم عرفة أفضل أيام السنة ، ويوم الجمعة أفضل أيام الأسبوع ، وقال ابن القيم فى الهدى : اختلف العلماء : هل هو أفضل

قوله : (ما كان يزيد في رمضان ولا غيره) ثم إن إيراد المؤلف هـ هذه الرواية ههنا وإن كان دالا على أنه نحل صلاته المذكورة (١) أولا في رمضان على كونها تهجداً إلا أن فيه إشارة إلى أن ذلك كان خصوصاً بـرمضان، ولم يكن

أم عرفة ؟ على قولين هما وجهان لأصحاب الشافعي ، وقال القاري نقلاً عن الطبري أفضل الأيام قيل عرفة وقيل الجمعة ، هذا إذا أطلق ، وأما إذا قيل أفضل أيام السنة فهو عرفة ، وأفضل أيام الأسبوع فهو الجمعة ، وقال العيني في شرح البخاري وتظهر الفائدة فيمن نذر الصيام أو علق عملاً من الأعمال بأفضل الأيام أفرد يوماً منها تعين يوم عرفة لأنه على الصحيح أفضل أيام العشر المذكور فإن أراد أفضل أيام الأسبوع تعين يوم الجمعة ، وقال الداودي لم يرد أن هـ الأيام خير من يوم الجمعة لأنه قد يكون فيها يوم الجمعة فيلزم تفضيل الشيء نفسه ، ورد بأن المراد أن كل يوم من أيام العشر أفضل من غيره من أيام السنة سواء كان يوم الجمعة أم لا ، وفي المحلى : ظاهر الحديث أن الجمعة أفضل من يوم عرفة وبه قال أحد ، وهو وجه للشافعية ، والأصح عندهم أن عرفة أفضل ويأول الحديث بأنها أفضل أيام الأسبوع ، اهـ ما في الأوجز . وهكذا ليلة العيد في الدر المختار أنها أشرف من ليلة القدر كما أفق به صاحب النهر وغيره ، وجزم شراح البخاري سيما القسطلاني بأن عشر ذي الحجة أفضل من العشر الأخير من رمضان ، وبسط الكلام على ذلك ابن عابدين وذكر اختلاف العلماء في ذلك ، وهكذا الأيام الأخر التي ورد فضلها ١٢ .

(١) وهي التي تقدمت عن عروة عن عائمة ، وما أفاده الشيخ من قوله إن فيه إشارة واضح لتخصيص هذه الصلاة بالليالي المذكورة ، لا سيما قوله : فأصبح الناس فتحدثوا ، يدل على ذلك صريحاً فإنه لو كانت تلك الصلاة معتادة لما تحدثوا ولما اجتمعوا أكثر من الليلة السابقة ، ويدل عليه أيضاً عدم خروجه في الليلة الرابعة ١٢ .

يفعل ذلك في سائر الأيام ، فكان ذلك دليلا على أنه لم يكن تهجداً ، وقول عائشة ما كان يزيد في رمضان ولا غيره بيان لما كانت العادة جارية^(١) من غير عبرة لما شذ وندر .

(١) وهذا واضح وقد أخرج مالك في الموطأ عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالليل ثلاث عشر ركعة الحديث ، قال الباجي : ذكرت في هذا الحديث ثلاث عشر ركعة ، وفي المقدمة كان لا يزيد على إحدى عشر ركعة ، وقد ذكر بعض من لم يتأمل أن رواية عائشة رضى الله تعالى عنها اضطربت في الحج والرضاع وصلاة النبي صلى الله عليه وسلم بالليل وقصر الصلاة في السفر ، وهذا غلط منه وسهو عن وجه التأويل ، ولو اضطربت روايتها في صلاة النبي صلى الله عليه وسلم بالليل مع مشاهدتها له مدة عمرها في حياته لوجب أن يكون اضطراب روايتها فيما لم تشاهده إلا مرة أو مرتين أشد ، ولا تصح لها رواية ، وقد أجمع من تعلق بشيء من العلم على أنها من أحفظ الصحابة ، وإنما حملة على ذلك قلة معرفته بمعاني الكلام ووجوه التأويل ، ورواية عائشة في ذلك تحتمل وجهين أحدهما أنه كان صلى الله عليه وسلم تختلف صلاته بالليل لأنه لا حد لصلاة الليل فمرة كانت تخبر بما شاهدت منه في وقت ما ، ومرة كانت تخبر منه بما شاهدت منه صلى الله عليه وسلم في غيره ، وإنما قالت لا يزيد في رمضان ولا في غيره إلخ ، تريد صلاته المعتادة الغالبة ، وإن كان ربما يزيد في بعض الأوقات على ذلك فقص في تلك الرواية الإخبار عن غالب صلاته صلى الله عليه وسلم ، وذكرت في هذه الرواية أكثر ما كانت تنهى إليه صلاته صلى الله عليه وسلم في الأغلب ، والوجه الثاني أن تكون رضى الله تعالى عنها تقصد في بعض الأوقات الإخبار عن جميع صلاته في ليلة وتقص

في وقت ثان إلى ذكر نوع من صلاته في الليل ، وجميع صلاة النبي صلى عليه وسلم في الليل في رواية عائشة خمس عشرة ركعة مع ركعتي الفجر ، فعاد تخبر بالأمر على وجوه شتى ، ولعله أن يكون ذلك على قدر أسباب السؤال . وقال القرطبي : أشكلت روايات عائشة على كثير من العلماء حتى نسب بعضهم حديثي إلى الاضطراب ، وهذا يتم لو كان الراوي عنها واحدا وأخبرت عن وقت واحد والصواب أن كل شيء ذكرته من ذلك محمول على أوقات متعددة وأحوال مختلفة بحسب النشاط وبيان الجواز اهـ . وفي الصحيح عن مسروق : سئلت عائشة عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل فقالت سبعا وتسعا وإحدى عشرة سري ركعتي الفجر ، ومعناه أنه وقع ذلك في أوقات مختلفة فتارة سبعا وتارة غير ذلك ، اهـ ما في الأوجز . وفيه أيضا في موضع آخر في حديث الباب ظاهرة السؤال عن صفة صلاته صلى الله عليه وسلم . وهو الظاهر بل المتيقن من اللفظ ، وأجابته عائشة بقولها يصلي أربعا الحديث ، لكنها قدمت ذكر العدد الأكثرى استطراداً وإجمالاً لما بينها من الكيفية ، وهو يخرج لفظ كيف كان ، ولم يكن السؤال عن الكمية وإلا فكان حقه أن يسأل : كم كان صلاته صلى الله عليه وسلم ؟ ولذا بينت عائشة الكيفية بعد ذكر العدد الأكثرى ، والظاهر أن السائل لما سأل عن صلاة الليل وزاد لفظ رمضان ، فظننت أن عنده صلاته صلى الله عليه وسلم في التهجد في رمضان تزيد على غيره ، فدفعته بقولها ما يزيد في رمضان الخ فعلى هذا لا يخالف شيئا من الروايات ولا ينافي حديثها . كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل العشر يتهجد مالا يتهجد في غيره ، ولا ينافي أيضا الروايات الأخر الواردة في صلاة الليل التي بسطت في الأوجز ، قال القاري : سألها عن لياليه وقت التهجد فلا ينافيه زيادة ما صلاه بعد العشاء من صلاة التراويح ، اهـ مختصرا من الأوجز .

ولا يذهب عليك أن الأئمة الأربعة رضى الله تعالى عنهم وشكر مساعهم
مع كثرة اختلافهم فى الفروع متفقون على أنها عشرون ركعة ، واتفقهم على
ذلك مع شدة اختلافهم فى الفروع أقوى دليل على ثبوت ذلك ، قال الموفق :
قيام شهر رمضان عشرون ركعة يعنى صلاة التراويح والمختار فيها عند أبى عبد الله
فيها عشرون ركعة ، وبهذا قال الثورى وأبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك :
سنة وثلاثون ركعة اه . قلت : هذا هو المعروف من مسلك مالك لكن متون
المالكية على الأول ، قال الدسوقي على الشرح الكبير هى ثلاث وعشرون ركعة
بالشفع والوتر كما كان عليه عمل الصحابة والتابعين ، ثم جعلت فى زمن عمر
ابن عبد العزيز ستا وثلاثين بغير الشفع والوتر ، لكن الذى جرى عليه العمل
سلفا وخلفا الأول اه . قال العيني : احتج أصحاب الشافعى وأحمد بما رواه
البيهقى بإسناد صحيح عن السائب بن يزيد قال كانوا يقومون على عهد عمر
بعشرين ركعة ، وعلى عهد عثمان ، وعلى مثله ، وفى المغنى عن على أنه أمر رجلا
أن يصلى رمضان بعشرين ركعة ، قال وهذا كالإجماع اه . وفيما ثبت بالسنة الذى
استقر عليه الأمر واشتهر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم هو العشرون ، وقال
الطحاوى على المراقى : إنما ثبت العشرون بمواظبة الخلفاء الراشدين المهديين
ماعد الصديق ، وقد قال عليه الصلاة والسلام : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ ، وروى أبو نعيم من حديث
عروة الكندى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ستحدث بعدى أشياء
فأحبها إلى أن تلزموا ما أحدث عمر ، اه ملخصا من الأوجز ، وبسط فيه دلائل
الجمهور على عشرين ركعة فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

قوله : (أروا ليلة القدر في السبع الخ) وكانت عام (١) هذا في تلك السبع دون ليلتي إحدى وعشرين وثلاث وعشرين .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الجمع بين الروايات المختلفة الواردة في ليلة القدر ، وبذلك وجهه غير واحد من الشراح ، قال ابن عبد البر : المراد في ذلك العام فلا يخالف قوله في العشر الأواخر أو يكون قاله وقد مضى من الشهر ما يوجب ذلك أو أعلم أو لا أنها في العشر ثم أعلم أنها في السبع ، أو حض على العشر من به بعض القوة ، وعلى السبع من لا يقدر على العشر اه . قلت : ويؤيد هذا الأخير ما روى أحمد من حديث علي مرفوعاً : إن غلبتم فلا تغلبوا فيه السبع البواقى ، ولمسلم عن ابن عمر : التمسوها في العشر الأواخر ، فإن ضففت أحدكم أو عجز فلا يغلبن على السبع البواقى ، اه ملخصاً من الأوجز . واختلف العلماء في مصداق قوله صلى الله عليه وسلم : في السبع الأواخر ، على خمسة أقوال بسطت . في الأوجز ، الأول : مبدأه من ليلة أربع وعشرون على كون الشهر ثلاثين وهو الأصل ، وقيل من ليلة ثلاث وعشرين على كون المحقق في الشهر تسعاً وعشرين ، وقيل المراد السبع ، الرابع فبدأه من ليلة الثانية والعشرين ، وقيل أراد السبع بعد العشرين ، فبدأه من ليلة الحادية والعشرين ، وقيل إن السبع إنما يذكر في ليالي الشهر ثلاث مرات في أول العدد ثم في سبع عشرة ثم في سبع وعشرين ، فالمراد هذا الثالث ، وجمع الأواخر باعتبار الجنس ، اه ملخصاً من الأوجز .

ولا يذهب عليك أنه ذكر في مبدأ ليلة القدر من الأوجز سبعة أبحاث لطيفة في هذا الباب ، منها اختلافهم في وجه التسمية بليلة القدر ، ومنها اختصاص هذه الليلة بهذه الأمة عند الجمهور ، ومنها اختلافهم في سبب هذه العطية الجليلة ، ومنها اختلافهم في تعيين هذه الليلة على أقوال كثيرة تبلغ إلى قريب من خمسين قولاً ، اه . أئمة الفقه والسلوك في تعيين هذه الليلة ، ومنها اختلافهم هل يحصل الثواب

قوله : (فليرجع) عما قصد^(١) أو ليرجع أثاث تبيته ، والأول من الرجوع اللازم ، والثاني من الرجوع المتعدى^(٢) .
قوله : (التمسوا في أربع وعشرين) يعنى به بعد^(٣) انقضائه وإظلال مسائه فيكون ليلة خمس وعشرين .

المرتب عليها لمن قامها ولم يظهر له شيء وغيرها لايسعها هذه الحاشية المختصرة .

(١) تقدم الحديث في باب السجود على الأنف والطين ، وتقدم هناك من تقرير الشيخ قدس سره إما متعد والمفعول الأثاث أو لازم والمعنى ليعد عما قصده ، وتقدم في هامشه شيء من الكلام على الحديث فارجع إليه ١٢ .

(٢) في مختار الصحاح رجع الشيء بنفسه من باب جلس ، ورجعه غيره من باب قطع اه . وقال الرغب : الرجوع العود إلى ما كان منه البدأ ، والرجع الإعادة ، فمن الأول قوله تعالى : لن رجعنا إلى المدينة ، الآية ، ومن الثاني قوله تعالى : فإن رجعت الله إلى طائفة منهم ، اه مختصرا . وقال المجد : رجع رجوعا ورجعا كمنزل ، انصرف ، والشيء عن الشيء وإليه رجعا ورجعا كقعد ومنزل صرفه ورده اه .

(٣) وعلى هذا التوجيه لا يخالف الروايات الواردة بالتماسها في الأوتار ، وسيأتى هذا التوجيه في كلام القسطلاني تبعا للسكرماني أيضا ، وقال الحافظ : وقد استشكل هذا مع قوله في الطريق الأخرى إنها في وتر ، وأجيب بأن الجمع ممكن بين الروايتين بأن يحمل ماورد مما ظاهره الشفع أن يكون باعتبار الابتداء بالعدد من آخر الشهر ، فتكون ليلة الرابع والعشرين هي السابعة ، ويحتمل أن يكون راد ابن عباس بقوله في أربع وعشرين أى أول ما يرجى من السبع البواقى فيوافق ما تقدم من التماسها في السبع البواقى ، وزعم بعض الشراح أن قوله تاسعا

بقى يلزم منه أن يكون ليلة اثنين وعشرين إن كان الشهر ثلاثين ، ولا تكون ليلة إحدى وعشرين إلا إن كان ذلك الشهر تسعا وعشرين . وما ادعاه من الحصر ردود لأنه يبتنى على المراد بقوله تبقى هل هو تبقى باللبلة المذكورة أو خارجا عنها فبناء على الأول ، ويجوز بناؤه على الثاني ، فيكون على عكس ما ذكرناه . قال القسطلاني قوله أربع وعشرين ، استشكل لإرادته ههنا لأن الترجمة للأوتار ، أجيب بأن أنسا روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يتحرى ليلة ثلاث وعشرين ، ليلة أربع وعشرين ، أى ينحراها في ليلة من السبع البواقي فإن كان الشهر تاما هى ليلة أربع وعشرين وإن كان ناقصا فثلاث ، ولعل ابن عباس إنما قصد الأربع الاحتياط وقيل المراد التمسوها في تمام أربعة وعشرين ، وهى ليلة الخامس والعشرين ، على أن البخارى كثيرا ما يذكر ترجمة ويسوق فيها ما يكون بينها وبين الترجمة أدنى ملابسة كالإشعار بأن خلافه قد ثبت أيضا اهـ . وقد سبق إلى ذلك الإشكال الكرماني إذ قال : فإن قلت عقد الترجمة في الأوتار وهذا من الشفع فهو تقيض المقصود ، قلت : تقديره التمسوها في تمام أربعة وعشرين يوما وهو ليلة الخامس والعشرين ، مع أن البخارى كثيرا ما يعقد ترجمة ويذكر فيها أحاديث أخر بينها وبين الترجمة أدنى ملابسة لأغراض تتعلق به ، كالإشعار بأن خلافه قد ثبت أيضا اهـ .

ولا يذهب عليك أن كونها في ليلة أربع وعشرين أحد الأقوال الحسنيين الواردة في ذلك ، قال الحافظ : القول الثامن عشر : إنها ليلة أربع وعشرين كما تقدم من حديث ابن عباس في هذا الباب ، وروى الطيالسي عن أنس سعيد مرفوعا : ليلة القدر ليلة أربع وعشرين ، وروى ذلك عن ابن مسعود والشعبي والحسن وقتادة ، وحجتهم حديث رائلة ، إنه لآل الله أن نزل لأربع وعشرين من رمضان ، وروى

قوله : (فى تسع يمضين أو سبع ييقين) يعنى ليلة القدر (بياض) (١) .

أحمد من طريق ابن لهيعة عن بلال مرفوعاً قال سموا ليلة القدر ليلة أربع وعشرين وقد أخطأ ابن لهيعة فى رفعه فقد رواء غيره موقوفاً بغير لفظه كما سيأتى أو آخر المغازى بلفظه ليلة القدر أول السبع من السبع الأواخر ، اهـ .

(١) بياض فى الأصل قدر نصف سطر ولم يتعرض له فى تقريرى مولا الشيخ محمد حسن المسكى وتعرض له فى تقرير مولا نا حسين على الفنجاني لـ وقع فيه التحريف من أكتاب ويظهر المراد بأدنى تأمل ولفظه قوله تسع يمض بعد مضى رمضان ، والمراد اطلبوا فى العشر الأخير سبع ييقين فى السبع الأواخر وقال فى موضع يمضين فى الآخر تفنن (٥) . اهـ . وتحريفه ظاهر ، وقال الحاف قوله فى تسع يمضين أو سبع ييقين كذا للأكثر بتقديم السين فى الثانى وتأخير ما فى الأول ولفظ المضى فى الأول والبقاء فى الثانى ، وللكشميني بلفظ المضى فيهما ، وفى رواية الإسماعيلي بتقديم السين فى الموضعين ، وقال الكرماني : فى سبع يمضين ، أى ليلة السابع والعشرين ، وفى بعضها فى تسع ، أى فى ليلة التاسع والعشرين ، أو هى مع سائر الليالى التى بعدها إلى آخر الشهر كهن هكذا فى نسخة الكرماني التى بين يدي بخلاف ما حكاه عنه العيني كما سيأتى قال العيني : قوله هى أى ليلة القدر فى العشر ، وقوله هى فى تسع آخره إلى (٥٥) بيان للعشر ، أى فى ليلة التاسع والعشرين ، وقوله أو سبع ييقين أى ليلة السابع والعشرين ، وقال الكرماني : أما رواية فى سبع ييقين فيحتمل ليلة الثالث والعشرين ، أو هى مع سائر الليالى التى بعدها إلى آخر الشهر كهن اهـ . وقال القسطلاني : قوله هى فى تسع يمضين من المضى وهو بيان للعشر أى فى

(*) صوابه ييقين ١٢ ز .

(***) كذا فى الأصل والظاهر فيه تحريف صوابه إلى آخره بيان الخ ١٢ ز .

ليلة التاسع والعشرين ، وقوله في سبع يقين من البقاء ، أى في ليلة الثالث والعشرين ، أو مهمة في ليالى السبع اه .

ولا يذهب عليك أنهم اختلفوا في معنى التاسعة والسابعة وغيرها أيضاً على خمسة أقوال بسطت في الأوجز ، أحدها : أن المراد بالتاسعة ليلة تسع وعشرين ، وبالسابعة سبع وعشرين ، فيكون المعنى التمسوها في ناسعة تمضى من بعد العشرين ، قال القارى : هذا هو الظاهر ، ورجحه الحافظ أيضاً ، والثانى : أن تاسعة تبقى هي الليلة الثانية والعشرون تاسعة من الأعداد الباقية ، والرابعة والعشر من سابعة منها ، وعلى هذا يكون معنى الحديث تاسعة من الليالى الباقية ، والعداد يكون من الآخر على كون الشهر من الثلاثين ، وتكون الليالى كلها أشفاعاً ، ويؤيده ظاهر ما فى أبى داود عن أبى نضرة أنه قال لأبى سعيد الخدرى : إنكم أعلم بالعدد منا ، قال : أجل ، قلت : ما التاسعة والسابعة والخامسة ؟ قال : إذا مضت إحدى وعشرون فالتى تليها التاسعة الحديث .

ثالثها : هو المعنى الثانى إلا أن العداد من تسع وعشرين لكونه المتيقن فتكون تاسعة تبقى ليلة إحدى وعشرين ، وكذلك الليالى كلها أوتاراً . ورابعها : ما اختاره ابن عبد البر أن المراد بالتاسعة ليلة إحدى وعشرين وكذلك البواقي كالقول الثالث ، إلا أن المعنى عنده تاسعة تبقى بعد الليلة التى تلتس فيها ، فعلى هذا يكون العداد من ثلاثين ، وتكون الليالى كلها أوتاراً ، وباعتبار المصداق هذا والذى قبله سواء ، والاختلاف بينهما باعتبار معنى الحديث .

خامسها : ما يظهر من كلام العيني أن المراد بالتاسعة ليلة إحدى وعشرين على قصاص شهر ، والثانية والعشرين على تمامه . يعنى عمومهما يتناول صورتين معاً . وهذا حال على الانتقال من وتر إلى شفع . اه . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

قوله : (فرغت) أى عرفتها^(١) وعلامتها من هذا العام^(٢) فقط فلا ينافيه :
:كر العلامة في عام آخر ، أو رفعت علامتها المتقدمة على وجودها^(٣) لا التأخرة .

(١) وإلى ذلك أشار الإمام البخارى بالترجمة ، قال الحافظ : وقيد الرفع
بمعرفة إشارة إلى أنها لم ترفع أصلاً ورأساً قال الزين بن المنير : يستفاد هذا
التقييد من قوله التمسوها بعد إخبارهم بأنها رفعت ، ومن كون أن وقوع التلاحى
في تلك الليلة لا يستلزم وقوعه فيما بعد ذلك ومن قوله دفعسى أن يكون خيراً ،
فإن وجه الخيرية من جهة أن خفاتها يستدعى قيام كل الشهر أو العشر بخلاف
ما لو بقيت معرفة تعيينها . وقال القسطلاني : ولو كان المراد رفع وجودها
كما زعم الروافض لم يأمرهم بالتماسها ، وقد أجمع من يعتقد به على وجودها
ودوامها إلى آخر الدهر ١٢٥١ .

(٢) ويؤيد ذلك ما قاله العيني ، فإن قلت : لما تقرر أن الذى ارتفع علم تعيينها
في تلك السنة فهل أعلم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بتعيينها ؟ قلت : روى عن
ابن عينة أنه أعلم بعد ذلك بتعيينها ، فإن قلت : روى محمد بن نصر من طريق
واهب المعافى أنه سأل زينب بنت أم سلمة : هل كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يعلم ليلة القدر ؟ فقالت : لا ، لو علمها لما قام الناس في غيرها ، قلت
الذى قالته زينب إنما قالته احتمالاً ، وهذا لا ينافي عليه بذلك ١٢٥١ .

(٣) كما سيأتى قريباً وعن أبي سعيد الخدرى قوله صلى الله عليه وسلم
:أريت هذه الليلة ثم أنسيتها ، وقد رأيتني أسجد في ماء وطين من صبيحتها ،
الحديث ، وقد أخرج أبو داود من حديث زر عن أنى بن كعب أنها في رمضان
ليلة سبع وعشرين ، قلت : يا أبا المنذر أنى علمت ذلك ؟ قال : بالآية التى أخبرنا
رسول الله عليه وسلم : قلت لزري : ما الآية ؟ قال : تصبح الشمس صبيحة تلك الليلة
مثل الطست ليس لها شعاع حتى ترضع . وقال الحافظ : اختلفوا : هل لها علامة

(أبواب الإعتكاف ^(١))

تظهر لمن وفقت له أم لا؟ فقل يرى كل شيء ساجدا ، وقيل الأنوار في كل مكان ساطعة حتى في المواضع المظلمة ، وقيل يسمع سلاما وخطابا من الملائكة ، وقيل علامتها استجابة دعاء من وفقت له ، واختار الطبري أن جميع ذلك غير لازم ، وأنه لا يشترط لحصولها رؤية شيء ولا سماعه اهـ . وقال العيني : وقد ورد لليلة القدر علامات منها ما في صحيح مسلم عن أبي بن كعب أن الشمس تطلع في صبيحتها لا شعاع لها . ومنها ما رواه البزار في مسنده من حديث جابر ابن سمره قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : التمسوها في العشر الأواخر فإنني قد رأيتها ففسيتها وهي ليلة مطر وريح أو قال قطر وريح ، قال أبو عمر في الاستذكار هذا يدل على أنه أراد في ذلك العام . ومنها ما رواه ابن حبان في صحيحه عن جابر بن عبد الله مرفوعا . وهي طلقة بلجة لا حارة ولا باردة كأن فيها قرا يفصح كواكبها لا يخرج شيطانها حتى يضيء فجرها . . ومنها ما رواه أحمد من حديث عباد بن الصامت مرفوعا : إنها صافية بلجة كأن فيها قرا ساطعا ، ساكنة ضاحية لا حر فيها ولا برد ولا يحل لسكوك يرمى به فيها ، وإن من أمارتها أن الشمس في صبيحتها تخرج مستوية ليس لها شعاع مثل القمر ليلة البدر ، لا يحل للشيطان أن يخرج معها يومئذ . . ومنها ما رواه ابن خزيمة من حديث أبي هريرة مرفوعا : إن الملائكة تلك الليلة أكثر في الأرض من عدد الحصى ، ، وذكر الطبري عن قوم أن الأشجار في تلك الليلة تسقط إلى الأرض ثم تعود إلى منابتها وأن كل شيء يسجد فيها ، وروى البيهقي في فضائل الأوقات عن عبد بن أبي لينة أن المياه المالحه تعذب تلك الليلة ، اهـ مختصرا ١٢ .

(١) هو لغة اللبس والحبس على الشيء خيرا كان أو شرا ، ومنه قوله تعالى : وما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون ، وفي الاصطلاح عمل مخصوص

في موضع مخصوص في زمن مخصوص بشروط مخصوصة وتترك مخصوصة
قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أنه سنة لا يجب على الناس فرضاً إلا أن
يوجه المرء على نفسه نذراً فيجب ، قال الحافظ هو ليس بواجب إجماعاً إلا على
من نذره ، وكذا من شرع فيه فقطعه عامداً عند قوم ، قال ابن عابدين : الصحيح
أنه سنة مؤكدة لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأطب عليه ولم ينكر على من
تركه ، والمواظبة إنما تفيد الوجوب إذا افتقرت بالإنكار على التارك ،
وقال ابن رشد الاعتكاف مندوب إليه بالشرع ، واجب بالنذر ، ولا خلاف
في ذلك إلا ما روى عن مالك رحمه الله أنه كره الدخول فيه مخافة أن لا يوفي
شرطه ، اهـ ملخصاً من الأوجز .

ثم ذكر الإمام البخاري في الترجمة الاعتكاف في المساجد كلها إشارة إلى
مسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، قال الموفق : لا يجوز الاعتكاف
إلا في مسجد تقام الجماعة فيه ، لأن الجماعة واجبة والاعتكاف في غيره يفضى
إلى أحد الأمرين ، إما ترك الجماعة الواجبة وإما خروجه إليها ، فيتكرر الخروج
كثيراً مع إمكان التحرز منه ، وذلك مناف للاعتكاف ، ولا يصح الاعتكاف
في غير مسجد إذا كان المعتكف رجلاً ، لا نعلم في هذا بين أهل العلم خلافاً إلى
آخر ما بسط في الأوجز . وقال الحافظ : اتفق العلماء على شرطية المسجد للاعتكاف
إلا محمد بن لبابة المكي فأجازه في كل مكان ، وأجاز الحنفية للمرأة أن تعتكف
في بيتها ، وفيه قول للشافعي قديم ، وفي وجه لأصحابه ، وللمالكية يجوز للرجال
والنساء لأن التطوع في البيوت أفضل ، وذهب أبو حنيفة وأحمد إلى اختصاصه
بالمساجد التي تقام فيها الصلوات ، وخصه أبو يوسف بالواجب منه وأما النفل
ففي كل مسجد ، وقال الجمهور بعمومه في كل مسجد إلا لمن تلزمه الجمعة فاستحب له

قوله (وهى الليلة التى يخرج من صبيحتها) لعله أراد بذلك أنه كان يكون (١) خارجا فى تلك الصبيحة لأنه ينشئ الخروج فيها ، لأن الخروج إنما هو ليلة لإحدى وعشرين لا بعد إقضاها والدخول فى يوم أحد وعشرين ، وكذلك يجب التأويل فى قوله حتى إذا كان ليلة إحدى وعشرين ، بأنه أراد بها قربها ودنوها لادخولها

الشافعى فى الجامع ، وشرطه مالك لأن الاعتكاف ينقطع عندهما بالجمعة ويجب بالشروع عند مالك ، وخصه طائفة من السلف كالزهرى بالجامع مطلقا ، وأوما إليه الشافعى فى القديم ، وخصه حذيفة بالمساجد الثلاثة ، وعطاء بمسجدهمكة والمدينة وابن المسيب بمسجد المدينة ١٢٥١ .

(١) وهذا توجيه لطيف أوجه من توجيهات الشراح ، وقد تقدم فى باب الخامس ليلة القدر فى السبع الأواخر من حديث يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة بلفظ : فخرج صبيحة عشرين فخطبنا ، قال الحافظ : وفى رواية مالك حتى إذا كان ليلة إحدى وعشرين وهى التى يخرج من صبيحتها ، ظاهره يخالف رواية الباب ومقتضاه أن خطبته وقعت فى أول اليوم الحادى والعشرين ، وعلى هذا يكون أول ليلالى اعتكافه الأخير ليلة اثنتين وعشرين ، وهو مغاير لقوله فى آخر الحديث ، فأبصرت عيناى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى جبهته أثر الم والطين من صبح إحدى وعشرين ، وهو الموافق لبقية الطرق وعلى هذا فكما قوله فى رواية مالك المذكورة وهى الليلة التى يخرج من صبيحتها ، أى من الصبح الذى قبلها ، ويكون فى إضافة الصبح إليها تجوزا ، وقد أطال ابن دحية فى تقرير أن الليلة تضاف لليوم الذى قبلها ، ورد على من منع ذلك ، ولكن لم يوافقهم ذلك ، وقال ابن حزم رواية ابن أبى حاتم والدروردي مستقيمة ، ورواية مالك مشككة ، وأشار إلى تأويلها بنحو ما ذكرته ، ويؤيده أن فى رواية الباب الذى يله : فإذا كان حين بمسى من عشرين ليلة تمضى ويستقبل إحدى وعشرين رجـ

إذ لو كانت الليل قد دخلت قبل الخطبة وكانت الخطبة والأمر بالرجوع في الليلة لزم أن لا يتم اعتكاف العشر الاواخر لا بدائه من ليلة لإحدى وعشرين فيدخل المعتكف معتكفه قبل دخول الليلة^(١) لا بعده .

إلى مسكنه ، وهذا في غاية الإيضاح ، وأفاد ابن عبد البر في الاستذكار : إن الرواة عن مالك اختلفوا عليه في لفظ الحديث فقال بعد ذكر الحديث ، هكذا رواه يحيى بن يحيى ويحيى بن بكير والشافعي عن مالك : يخرج في صبيحتها من اعتكافه ، ورواه ابن القاسم وابن وهب والقعنبي وجماعة عن مالك ، فقالوا وهي الليلة التي يخرج فيها من اعتكافه ، قال وقد روى ابن وهب وابن عبد الحكم عن مالك من اعتكف أول الشهر أو وسطه ، فإنه يخرج إذا غابت الشمس من آخر يوم من اعتكافه ، ومن اعتكف في آخر الشهر فلا ينصرف إلى بيته حتى يشهد العيد ، قال ابن عبد البر : ولا خلاف في الأول وإنما الخلاف فيمن اعتكف العشر الأخير : هل يخرج إذا غابت الشمس أو لا يخرج حتى يصبح ؟ وقد وجه شيخنا الإمام البلقيني رواية الباب بأن معنى قوله حتى إذا كانت ليلة لإحدى وعشرين أى حتى إذا كان المستقبل من الليالي ليلة لإحدى وعشرين ، وقوله : وهي الليلة التي يخرج ، الضمير يعود إلى الليلة الماضية ويؤيد هذا قوله : ومن كان اعتكف معي فليعتكف العشر الاواخر ، لأنه لا يتم ذلك إلا بإدخال الليلة الأولى ، اه مختصراً ١٢ .

(١) ويشكل عليه ما سياتى في باب اعتكاف النساء عن عائشة قالت : كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح ثم يدخله . قال السدي : وفيه روايات هذا الحديث صحاح كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف بعد صلي الفجر ثم دخل في معتكفه ، وظاهره أن المعتكف يشرع في الاعتكاف بعد صلاة الصبح ، ومذهب الجمهور أنه يشرع فيه من الليل الحادى والعشرين ،

وقد أجد بظاهر الحديث قوم إلا أنهم حملوه على أنه يشرع من صبح الحادى والعشرين، فلذا رد عليهم الجمهور بأن المعلوم أنه صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر وكان يحث أصحابه على اعتكاف العشر وعدد العشر عدد الليالي فيدخل فيها الليلة الأولى وإلا لا يتم هذا العدد أصلاً، وأيضاً من أعظم ما يطلب بالاعتكاف في العشر الأواخر إدراك ليلة التقدير كما يدل عليه تتبع الأحاديث، وهى قد تكون ليلة الحادى والعشرين كما يفيد حديث أبى سعيد فينبغى له أن يكون معتكفاً فيها لا أن يعتكف بعدها، قال الإمام النووى فى الجواب عن الحديث: تأويله أنه دخل المعتكف وانقطع فيه وتخلّى بنفسه بعد صلاة الصبح، لا أن ذلك وقت ابتداء الاعتكاف، بل كان قبل المغرب معتكفاً لا بشأ فى جملة المسجد فلما صلى الصبح انفرد اهـ. ورده الحافظ ابن حجر بأنه مشكل على منع الخروج عنه(*) عن العبادة بعد الدخول فيها اهـ. قلت والأقرب أنه ما ترك إلا قبل الشروع إذ يستبعد الترك بعد الشروع لأدنى مصلحة، سيما على قول من لا يجوز الخروج بعد الشروع فهذا التأويل مشكل على قولهم. وفى هذا التأويل إشكال آخر وهو أن قولها دكان إذا أراد أن يعتكف، يعطى أنه كان يدخل المعتكف حين يريد الاعتكاف لا أنه يدخل فيه بعد ما شرع فى الاعتكاف من الليل، وأيضاً المتبادر من لفظ الحديث أنه بيان لكيفية الشروع فى الاعتكاف فلو فرض أنه شرع فى الاعتكاف من الليل إلا أنه دخل المعتكف وقت الصبح لم يكن الحديث بياناً لكيفية الشروع، ثم لازم هذا التأويل أن يكون السنة للمعتكف أن يلبث أول ليلة فى المسجد ولا يدخل فى المعتكف وإنما يدخل فيه من الصبح بعد صلاة الفجر وهو غير متعارف عند الجمهور، وهذا لازم عليهم

(*) كما يدل عليه آخر الحديث من ترك الاعتكاف بعد الصبح ١٢ ز.

وإلا يلزم عليهم ترك العمل بالحديث رأسا وعند ذلك لا حاجة إلى التأويل فافهم . وأجاب بعض الحنابلة عن الحديث بحمله على الجواز ، بمعنى أن المسنون للمعتكف أن يدخل من الليلة وجزءه من زمان الاعتكاف المسنون وهو اعتكاف العشر الأواخر ، وأيضا ترك هذه الليلة مع احتمال أنها ليلة القدر ، والاعتكاف وضع لالتماسها بعيد وأيضا ظاهر الحديث يفيد أن الدخول من الصبح كان دأبه صلى الله عليه وسلم ، والحمل على الجواز يناقض ذلك ، وأجاب القاضى أبو يعلى من الحنابلة بحمل الحديث على أنه كان يفعل ذلك في يوم العشرين ليستظهر بيباض يوم زيادة قبل يوم العشرين ، قلت : وهذا كما جرد للإحرام من المدينة وإن أحرم من دى الحليفة ، وعلى هذا الجواز التعويل عندى ، وحاصله منع أن المراد بالصبح في الحديث صبح إحدى وعشرين كما فهم من يقول بظاهر الحديث ، بل المراد صبح عشرين ، فدخل ليلة إحدى وعشرين في الاعتكاف كما هو مذهب الجمهور ، قلت : وهذا الجواب هو الذى يفيد النظر في حديث أنى سعيد ، وبه يظهر التوفيق بين أحاديث الباب لمن ينظر فيها من غير ارتكاب تأويل لشيء منها فهو أولى وبالاتماد أخرى ، بقاء أنه يلزم منه أن يكون السنة الشروع في الاعتكاف من صبح العشرين استظهارا باليوم الأول وإن كان المقصود ما بعده وهذا شيء لا يقول به الجمهور ، فكيف يجاب عنهم بذلك ؟ والجواب أن هذا أمر لا ينافيه كلام الجمهور ، فإنهم ما تعرضوا له لإثباته ولا نفيًا وإنما تعرضوا لدخول ليلة إحدى وعشرين وهو حاصل ، غاية الأمر أن قواعدهم تقتضى أن يكون هذا الأمر سنة عندهم وعدم التعرض ليس دليلا في على عدم ، فالقول بأنه سنة غير

مستبعد، ومثل هذا الإيراد وارد على تأويل الإمام النووي مع ظهور مخالفته لظاهر الحديث، وغير ذلك مما سبق، وتأويل القاضى أبى يعلى خال عن ذلك كله فهو أولى بالقبول، ويمكن الاعتذار عن تعرض الجمهور لهذه السنة لإثباتها ولا نفيًا بأن الحديث محتمل لتأويلات متعددة فلم يتعرضوا لشيء من الكيفيات بطريق الاستئنان لإثباتها ولا نفيًا بل أحالوا ذلك إلى فهم العاملين ونظر الناظرين فكل من يقرب عنده شيء من التأويلات فليعمل على وفق ذلك، والله تعالى اعلم

اه ما قاله السندى . وقال الحافظ : فى حديث عائشة إن أول الوقت الذى يدخل فيه المعتكف بعد صلاه الصبح وهو الأوزاعى والليث وثوري وقال الأئمة الأربعة وطائفة يدخل قبل غروب الشمس ، وأولوا الحديث على أنه دخل من أول الليل، ولكن إنما تحلى بنفسه فى المكان الذى أعده لنفسه بعد صلاة الصبح، وهذا الجواب يشكل على من منع الخروج من العبادة بعد الدخول فيها. وأجاب عن هذا الحديث بأنه صلى الله عليه وسلم لم يدخل المعتكف ولا شرع فى الاعتكاف وإنما هم به ثم عرض له المانع المذكور فتركه . فعلى هذا فاللازم أحد الأمرين إما أن يكون شرع فى الاعتكاف، فيدل على جواز الخروج منه، وإما أن لا يكون شرع فيدل على أن أول وقته بعد صلاة الصبح اه . قلت: الاحتمال الأول هو الظاهر بل هو المتعين ، وأما خروجه صلى الله عليه وسلم من الاعتكاف فكان لعارض وهو ظاهر . به عليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله «أير تردون» ولذا قضى النبي صلى الله عليه وسلم اعتكافه . وقد ترجم الترمذى فى جامعه باب ما جاء فى الاعتكاف إذا خرج منه . وأخرج فيه حديث أنس قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف فى العشر الأواخر من رمضان فلم يعتكف عاما فلما كان فى العام المقبل اعتكف عشرين قال بر عيسى : اختلف أهل العلم فى المعتكف إذا نصح

اعتكافه قبل أن يتمه على ما نوى، فقال بعض أهل العلم: إذا نقض اعتكافه وجب عليه القضاء، واحتجوا بالحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج من اعتكافه فاعتكف عشراً من شوال وهو قول مالك، وقال بعضهم إن لم يكن عليه نذر اعتكاف أو شيء أوجبه على نفسه وكان متطوعاً فخرج فليس عليه أن يقضى إلا أن يجب ذلك اختياراً منه، ولا يجب ذلك عليه اهـ. وأما عند الحنفية في الدر المختار لو شرع في نفله ثم قطعه لا يلزمه قضاءه على الظاهر من المذهب، وهو في بعض المعبرات أنه يلزم بالشروع مفرع على الضعيف، وحرّم على المعتكف اعتكافاً واجبا الخروج إلا الحاجة الإنسان، أما النفل فله الخروج، لأنه منه له لا مبطل، قال ابن عابدين: قوله أما النفل أى الشامل للسنة المؤكدة بجم، قلت: قد قدمنا ما يفيد اشتراط الصوم فيها بناء على أنها مقدرة بال عشر الأخير ومفاد التقدير أيضاً لزوم بالشروع، ثم رأيت المحقق ابن الهمام قال: ومقتضى النظر لو شرع في المسنون أعنى العشر الأواخر بنيه ثم أفسده أن يجب قضائه مخرجاً على قول أبي يوسف في الشروع في نفل الصلاة ناوياً أربعاً لا على قولهما، أى يلزمه قضاء العشر كله لو أفسد بعضه كما يلزمه قضاء أربع لو شرع في نفل ثم أفسد الشفع الأول عند أبي يوسف، لكن صحح في الخلاصة أنه لا يقضى إلا ركعتين كقولهما، نعم اختار في شرح المنية قضاء أربع اتفاقاً في الرتبة كالأربع قبل الظهر والجمعة، وهو اختيار الفضلي، وخصصه في النصاب وظاهر الرواية خلافه وعلى كل فيظهر من بحث ابن الهمام لزوم الاعتكاف المسنون بالشروع، وإن لزم قضاء جميعه أو باقيه مخرج على قول أبي يوسف، أما على قول غيره فيقضى اليوم الذى أفسده لاستقلال كل يوم بنفسه اهـ. قلت: وما قال ابن عابدين قدمنا ما يفيد الخ أشار بذلك إلى ما قاله قبل ذلك تحت قول الدر المختار:

الاعتكاف واجب بالنذر ، سنة مؤكدة في العشر الأخير من رمضان ، مستحب في غيره من الأزمنة ، وشرط الصوم لصحة الأول فقط على المذهب ، قال ابن عابدين : قوله على المذهب راجع لقوله فقط وهو رواية الأصل ، ومقابلة رواية الحسن أنه شرط للتطوع أيضا ومقتضى ذلك أن الصوم شرط أيضا في الاعتكاف المسنون ، لأنه مقدر بالعشر الأخير حتى لو اعتكفه بلا صوم لمرض أو سفر ينبغي أن لا يصح عنه ، بل يكون نفلا فلا تحصل به إقامة سنة الكفاية ، ويؤيده قول السكندر سن لبث في مسجد لصوم ونية فإنه لا يمكن حمله على النذر انصرجه بالسنية ولا على التصوع لقوله بعده : وأقله نفلا ساعة فتعين حمله على المسنون سنة مؤكدة ، فيدل على اشتراط الصوم فيه إلى آخر ما في الشامي ، قلت وعلم من هذا كله أن المعروف في المذهب عدم وجوب القضاء في الاعتكاف المسنون بخلاف ما يظهر من بحث ابن الهمام ، ورجحه ابن عابدين من وجوب القضاء ، ويؤيده ما في الدر المختار : وقضى ركعتين لو نوى أربعا غير مؤكدة على اختيار الحلبي وغيره ، قال ابن عابدين : قوله على اختيار الحلبي حيث قال في شرح المنية : أما إذا شرع في الأربع التي قبل الظهر وقبل الجمعة أو بعدها ثم قطع في الشفع الأول أو الثاني يلزمه قضاء الأربع باتفاق ، لأنها لم تشرع الا بتسليمة واحدة فإنها لم تنقل عنه عليه الصلاة والسلام إلا كذلك فهي بمنزلة صلاة واحدة ولذا لا يصلي في القعدة الأولى ولا يستفتح في الثالثة إلى آخر ما بسط ابن عابدين في فروع ذلك ، ثم قال وذكر في البحر أنه اختيار الفضلي ، وقال في النصاب إنه الأصح لأنه بالشروع صار بمنزلة الفرض لكن ذكر في البحر قبل ذلك أنه لا يجب بالشروع فيها إلا ركعتان في ظاهر الرواية عن أصحابنا لأنها نقل وظاهر الهداية وغيرها ترجيحه هـ . قلت : ويؤيده أيضا ما في الدر المختار من نظم الشيخ صدر الدين :

قوله : (وكان المسجد على عريش) أى منه ^(١) كقوله تعالى ، وإذا اکتالوا على الناس ، أى منهم ويمكن فيه غير هذا من التوجيه بنوع مجاز ، والله أعلم .
قوله : (إن اعتكف ليلة) ولا حجة فيه لمن نفى الصوم ^(٢) فى الاعتكاف

من النوافل سبع تلزم الشارع أخذاً لذلك لما قاله الشارع
صوم صلاة طواف حجة رابع عكوفه عمرة لإحرامه السابع
فقوله عكوفه إن حمل على اعتكاف العشر كما أشار إليه ابن عابدين عن
الفتح لا يحتاج إلى القول بأنه مبنى على الضعيف ، فقد قال ابن عابدين : فى
شرح ذلك النظم أنه مفرع على الضعيف ، نعم سند ذكر فى الاعتكاف عن الفتح
أن اعتكاف العشر فى رمضان ينبغى لزومه بالشروع ١٢ .

(١) كما يدل عليه لفظ من عريش بدل على عريش كما هو فى نسخة العيني
قال : قوله من عريش اه وقال الحافظ : قوله على عريش وإلا فالعريش
هو نفس سقفه ، والمراد أنه كان مظلاً بالجريد والحوص ، ولم يكن محكم البناء
بحيث يكن من المطر الكثير اه ، وفى مقدمة الفتح قوله من عريش أى مظلل
بجريد ونحوه ، يقال عروش وعريش ، وقال ابن عباس : معروشات ما يعرش من
الكرم ، وعرش البيت سقفه وكذا عريشه اه . قال القارى : قوله على عريش
هو بيت سقفه من أغصان الشجر أى يبنى على صوغ عريش وهو ما يستظل به ،
قال ابن حجر : أى على مثل العريش لأن عمده كانت جذوع النخل فلا يحمل
ثقلاً على السقف الموضوع عليها ، فالعرش هو نفس سقفه ، لأنه كان مظلاً بالجريد
والحوص من غير زيادة شئ آخر يكن من المطر الكثير اه . وقوله فالعرش
هو نفس سقفه مخالف لما فى النهاية : عيدان تنصب ويظل عليها اه ١٢ .

(٢) مسألة اشتراط الصوم للاعتكاف خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز
عن شروح الحديث وكتب الفروع واختلط كلام شراح الحديث فى نقل المذاهب ،
والصواب ما فى الأوجز عن كتب فروع الأئمة ، وفيه إن الصوم شرط للاعتكاف

لأن العرب تطلق الليلة^(١) وتريد النهار ، واختلفت الروايات في قصة عمر هذه

عند مالك مطلقا النفل والواجب في ذلك سواء ، وفي الشرح الكبير للمالكية لا يصح من مفطر ولو لعذر ، فمن لا يستطيع الصوم لا يصح اعتكافه ، والمعروف في فروع الحنابلة عدم شرطه مطلقا لأفي المندوب ولا في المندوب ، نعم لو نذر الاعتكاف صائما يجب ، وبه جزم الحرقى إذ قال : يجوز بلا صوم إلا أن يقول في نذره يصوم ، قال الموفق : هو المشهور في المذهب ، وعند أحمد رواية أخرى أن الصوم شرط في الاعتكاف اهـ . ولا يجب الصوم عند الشافعية مطلقا ، كما صرح في فروعهم إذ قالوا يسن للمعتكف الصوم للإتباع ، وللخروج من خلاف من أوجبه ، وعند الحنفية فيه تفصيل ، وهو أن الاعتكاف على ثلاثة : إنحاء المندوب الواجب ، والصوم شرط له رواية واحدة ، والمندوب وليس بشرط له على ظاهر الرواية ، ورواية الحسن أنه شرط للتطوع أيضا ، والمرجع الأول والثالث سنة مؤكدة ، والمتون ساكنة عن اشتراط الصوم فيه ، وبحث فيه ابن عابدين ورجح الاشتراط وقال : لو اعتكفه أحد بلا صوم لمرض أو سفر ينبغي أن يكون نفلا ولا تحصل به إقامة سنة الكفاية . ورجح ابن نجيم في البحر عدم اشتراط الصوم في ذلك النوع لتقييدهم الصوم بالواجب ، انتهى ملخصا من الأوجز وعلم من ذلك أن من حكى من نقلة المذاهب عن الأئمة الأربعة وأتباعهم أن الصوم من شرط الاعتكاف الواجب ليس بصحيح ١٢ .

(١) فإنهم قالوا إلزامه الليالي بنذر اعتكاف أيام قال ابن نجيم : لأن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما يازانها من الليالي ، يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها ، وأشار إلى أنه يلزمه الأيام بنذر اعتكاف الليالي ، لأن ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينتظم ما يازانه من العدد الآخر لقصة زكريا عليه السلام فإنه قال الله تعالى : وآيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا . وفي آية أخرى : أن لا تكلم الناس ثلاث ليالي سويا ، والقصة واحدة اهـ .

فوجب^(١) الحمل على ما قلنا من أن المراد الليل والنهار كلاهما ثلثا تتعارض الروايات مع أن النذر^(٢) حالة الكفر لم يكن لازما فلاضير فيخلوه عن الصوم لأنه لم يبق واجبا واشترائط الصوم في الاعتكاف(*) الواجب لامطلقاً.

هذا في المجموع ، وأما في المفرد ففي الدر المختار لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لعدم محليتها للصوم أما لو نوى به اليوم صح ، والفرق لا يخفى ، قال ابن عابدين والفرق أنه في الأولى لما جعل اليوم تبعاً لليلة وقد بطل نذره في المتبوع وهو الليلة بطل في التابع وهو اليوم ، وفي الثانية أطلق الليلة وأراد اليوم مجازاً مرسلًا بمرتبين حيث استعمل المقيد وهو الليلة في مطلق الزمن ، ثم استعمل هذا المطلق في المقيد وهو اليوم فكان اليوم مقصوداً ، ١٢٥١ .

(١) ففي الأوجز قال العيني : فإن قلت روى البخارى أن عمر سأل النبي صلى الله عليه وسلم قال : كنت نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام ، الحديث يدل على جواز الاعتكاف بغير صوم لأن الليل لا يصلح ظرفاً للصوم ، قلت عند مسلم يوماً بدله ليلة ، وأيضاً روى النسائي بلفظ فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعتكف ويصوم فهو محمول على أنه كان نذر يوماً وليلة بدليل لفظ مسلم ، وقال ابن بطال : أصل الحديث قال عمر : إنى نذرت أن أعتكف يوماً وليلة في الجاهلية فاختصر الرواة ... وفي الذخيرة إن الصوم كان في أول الإسلام بالليل ، ولعل ذلك كان قبل نسخه ، وقال الحافظ : جمع ابن حبان وغيره بين الروايتين بأنه نذر اعتكاف يوم وليلة . وقد ورد الأمر بالصوم في رواية عمرو بن دينار عن ابن عمر صريحاً لكن إسناداه ضعيف أخرجه أبو داود والنسائي من طريق عبد الله بن بديل وهو ضعيف ١٥٠ ما في الأوجز . وبسط فيه الكلام على عبد الله بن بديل وفي دلائل اشتراط الصوم للاعتكاف المنذور ١٢ .

(٢) ففي الأوجز قال النووي : قد تقرر أن النذر الجارى في الكفر

قوله (فاستأذنت حفصة عائشة) وإنما استأذنتها (١) لكونها أعظم منزلة عنده صلى الله عليه وسلم فظننت حفصة أن فعلى إن كان برأى منها لم يضر ولا كذلك إذا كان بخلافها فلمعلمها تفعل في ذلك فعلا .

لا ينعقد على الصحيح فلم يكن ذلك شيئا واجبا عليه . وقال المهلب : كل ما كان في الجاهلية يهدمه الإسلام ، فيكون الأمر بذلك أمر استتجاب كيلا يكون خلفا في الوعد ، وقال ابن بطال : محمول عند الفقهاء على الذنب والحض لأن الإسلام يجب ما قبله ١٢٥١ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر على لفظ البخارى ، وقال الحافظ : في رواية الأزواجى فاستأذنته عائشة فأذن لها . وسألت حفصة عائشة أن تستأذن لها ففعلت ، وفي رواية ابن فضيل فاستأذنت عائشة أن تعتكف فأذن لها فضربت قبة فسمعت بها حفصة فضربت قبة وهذا يشعر بأنها فعلت ذلك بغير إذن لكن رواية ابن عيينة عند النسائي ثم استأذنته حفصة فأذن لها ، وقد ظهر من رواية حماد والأوزاعى أن ذلك كان على لسان عائشة ولم أقف في شيء من الطرق أن زينب استأذنت . وقوله فلما أصبح النبي صلى الله عليه وسلم ورأى الأخبية ، وفي رواية ابن فضيل فلما انصرف من الغداة أبصر أربع قباب يعنى قبة له وثلاثة للثلاثة ، ووقع في رواية أبى معاوية عند مسلم وأبى داود فأمرت زينب بخبائها فضرب وأمر غيرها من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم بخبائها فضرب ، وهذا يقتضى تعميم الأزواج بذلك وليس كذلك ، وقد فسرت الأزواج في الروايات الأخرى بعائشة وحفصة وزينب فقط ، وبين ذلك قوله في هذه الرواية أربع قباب ، وفي رواية ابن عيينة عند النسائي فلما صلى الصبح إذا هو بأربعة أبيية قال لمن هذه ؟ قالوا لعائشة وحفصة وزينب اه مختصر ١٢ .

قوله: (ألبتر دن؟) أى الكامل^(٢) منه وإلا فطلق البر غير منفي وإنما المنفي كامله لما كان في اعتسافهم من نوع مباهاة وأن لا تنتقص من صاحبها.

(١) وهذا معروف صرحوا بذلك في روايات كثيرة منها ما أخرجه مالك وأبو داود والنسائي عن معاذ بن جبل مرفوعا: الغزو غزوان، الحديث، وفيه من غزى فخرأ ورياء وسمعة وعصى الإمام وأفسد في الأرض فإنه لم يرجع بالكفاف، قال الشيخ في البذل أى لم يرجع بالثواب أى مأخوذ من كفاف الشيء وهو خياره، أو من الرزق أى لم يرجع بخير أو بثواب يغنيه يوم القيامة، وقال المظهر: أى لم يعد من الغزو رأسا برأس بحيث لا يكون له أجر ولا عليه وزر بل وزره أكثر، قال الطيبي: الوجه ما قاله القاضي لأن الكفاف على هذا المعنى يقتضى أن يكون له ثواب أيضا وإثم وزيد إثمه على ثوابه، والمرأى المفسد ليس له ثواب ألبته، ورد القارى على الطيبي بأنه ليس في الحديث دلالة على أن المرأى المذكور في الحديث هو الذى ليس له نية العبادة بل من هو جامع بين النيتين: نية العبادة ونية الرياء، فعلى هذا لا تبطل نية عبادته بالسكينة اهـ. وأخرج أبو داود أيضا عن أبي هريرة أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال رجل يريد الجهاد في سبيل الله وهو يريد عرض الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام لا أجر له، فقد حكى ابن عابدين عن الإمام السرخسى في شرح السير الكبير أنه قال تأويله من وجهين: أحدهما أن يرى أنه يريد الجهاد ومراده في الحقيقة المال فهذا كان حال المنافقين ولا أجر له أو يكون معظم مقصوده المال، وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام للذى استؤجر على الجهاد بدينارين: «إنما لك دينارك في الدنيا والآخرة، وأما إذا كان معظم مقصوده الجهاد ويرغب معه في الغنيمة فهو داخل في قوله تعالى: «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم»، يعنى التجارة في الحج فكما أنه لا يحرم ثواب الحج فكذا الجهاد، ١٢٥١.

(باب اعتكاف المستحاضة)

إنما احتيج إلى ضبط هذا الباب ^(١) لما أن ظاهره عدم الجواز ، لما في اعتكاف المستحاضة من احتمال تلويث المسجد ، ولذلك نهى عن اللحم ^(٢) يدخل به في المسجد ، وقيل جنبوا ^(٣) مساجدكم الصبيان والمجانين ، وحاصل الدفع أنه لا بأس في اعتكافها فيه إذا لم يخف عليها فتنة وحصل الأمن من التلويث بنوع معالجة .

(باب زيارة المرأة زوجها في اعتكافه)

دفع بذلك ما يظن من عدم جواز زيارتها إياه كعكسه لما أن المعتكف قد منع عن الجماع ودواعيه ^(١) وهذا عما يفضى إليه في الجملة ، وحاصل الدفع

(١) تقدم هذا الباب في كتاب الحيض وتقدم فيه شيء من كلام الشيخ قدس سره وعلى هامشه شيء من كلام هذا المبتلى بالسيئات والمعترف بالتقصيرات ١٢ .

(٢) فقد أخرج ابن ماجه عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خصال لا تغبى في المسجد: لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا يقبض فيه بقوس ولا ينشر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم نبت الحديث ١٣ .

(٣) ذكرها صاحب كنز العمال من روايات عديدة من واثقة وأبي الدرداء وأبي أمامة ومعاذ بن جبل وأبي هريرة ١٢ .

(٤) ففي الدر المختار بطل يأنزال بقبلة أو أمس أو تفخيز ولو لم يمد لم يبطل وإن حرم السكل ، قال ابن عابدين : قوله وإن حرم السكل أى كل ما ذكر من دواعي الوطء إذ لا يلزم من عدم البطلان بها حلها لعدم الحرج ، قال في شرح المجمع فإن قلت لم لم تحرم الدواعي في الصوم وحالة الحيض كما حرم الوطء -

أن الحرمة متعلقة بالجماع وما يفضى إليه ، وليس من لوازم الزيادة الإفضاء إلى الجماع ، نعم إذا غلب^(١) على الظن أنها تفضى إليه تحرم .

(باب من خرج من اعتكافه عند الصبح)

ظاهرة^(٢) أنه لم يشترط تمام اليوم إلى ليلة الخروج كما هو عند الجمهور ،

قلت لأن الصوم والحيض يكثر وجودهما فلو حرم الدواعى فيهما لوقعوا في الحرج ، اهـ ١٢ .

(١) ففي الدر المختار في مكروهات الصوم كره: قبلته ومس ومعاينة ومباشرة فاحشة إن لم يأمن المفسد وإن أمن لا بأس به ، ١٢ .

(٢) ما أشار إليه الشيخ قدس سره في غرض الترجمة واضح وقال الحافظ: باب من خرج من اعتكافه عند الصبح ذكر فيه حديث أبي سعيد وتقدم الكلام عليه مستوفى ، وهو محمول على أنه أراد اعتكاف الليالي دون الأيام وسبيل من أراد ذلك أن يدخل قبيل غروب الشمس ويخرج بعد طلوع الفجر فإن أراد اعتكاف الأيام خاصة فيدخل مع طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس ، فإن أراد اعتكاف الأيام والليالي معاً فيدخل قبل غروب الشمس ويخرج بعد غروب الشمس أيضاً ، وقد وقع في حديث الباب فلما كان صبيحة عشرين نقلنا متاعنا ، وهو مشعر بأنهم اعتكفوا الليالي دون الأيام ، وحمله الملب على نقل أثقالهم وما يحتاجون إليه من آلة الآكل والشرب والنوم إذ لا حاجة لهم بها في ذلك اليوم ، فإذا كان المساء خرجوا اخفافاً ، ولذلك قال نقلنا متاعنا ولم يقل خرجنا ، وتقدم في باب تحرى ليلة القدر من وجه آخر فإذا كان حين يمسي من عشرين ليلة ويستقبل إحدى وعشرين رجع ، وبذلك يجمع بين الطريقتين ، فإن القصة واحدة والحديث

بل جوز الخروج في الصبح نظرا إلى ظاهر ما ورد في الحديث وقد عرفت المراد به (١) فيما تقدم .

قوله : (حتى اعتكف في آخر العشر) الظاهر أن العشر (٢) بدل من آخر على تأويل أن يراد بالآخر اليوم على كونه جنسا حتى يمكن جعل الآخر صفة له ولا يفترق إلى تكلف جعله آخر على زنة صرد مع أنه مخالف للرواية أيضا فإن الرواية هنا هو الآخر بمد الهمزة فصاها المعنى أنه لم يعتكف رمضان بل اعتكف بدله يوما آخر أو اعتكفا آخر أو عشر آخر على أن لا يبقى العشر من الصفات بل يجعل اسما برأسه لغلبة استعماله من دون أن يذكر معه موصوف ثم بين ذلك الآخر بقوله العشر من شوال ، وقيل هو آخر بكسر الحاء (يياض في الأصل (٣))

واحد وهو حديث أبي سعيد اه . قلت : ما أفاد الحافظ قدس سره من أنه أراد اعتكاف الليالي دون الأيام ليس بوجيه عندي لأن هذا المعنى تقدم قريبا في ترجمة مستقلة وهي باب الاعتكاف ليلا ، اللهم إلا أن يقال إن الغرض مما سبق صحة اعتكاف الليل فقط دون النهار ، وهو جائز عند اشافهي وأحمد دون مالك والحنفية ، والمقصود هنا بيان وقت الخروج لمن اعتكف ليلا ، ١٢ .

(١) كما تقدم في أول الاعتكاف ، والجمهور حملوا الحديث على نقل المتاع لما تقدم قريبا عن المهلب : ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ تهر سره في تحقيق اللفظ ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح الأربعة المعروفين : السكرماني والحافظ والعيني والقسطلاني ١٢ .

(٣) يياض في الأصل بقدر سطرين . وكتب مولانا حسين على البنجان في تقريره قوله آخر العشر أي تمامية آخر عشر من رمضان ، ومن شوال متعلق

باعتكف، أو المعنى تم اعتكافه في آخر العشر الأول من شوال اه . وكتب مولانا محمد حسن المكي قوله في آخر العشر أي اعتكف في العشر الأول حتى اعتكف في آخرها أيضا اه . وقال الحافظ في حديث حماد عن يحيى عن عمرة قوله: اعتكف عشرا من شوال، وفي رواية ابن فضيل فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في آخر العشر من شوال، وفي رواية أبي معاوية فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في العشر الأول من شوال، ويجمع بينه وبين رواية ابن فضيل بأن المراد بقوله آخر العشر من شوال إتهاء اعتكافه اه . وما جمع به الحافظ بعيد جدا عند هذا العبد الضعيف كما فصلته في الأوجز فإن الروايات في ذلك غير ما ذكر الحافظ ما ذكره أبو داود في السنن بقوله ورواه مالك عن يحيى بن سعيد قال: اعتكف عشرين من شوال اه . وفي بعض طرق الحديث كما حكاها في المنتقى وأقره عليه الشوكاني في النيل حتى اعتكف في العشر الأواخر من شوال فلا يمكن الجمع بين هذه الروايات إلا بأنه صلى الله عليه وسلم بدأ الاعتكاف قبيل الغروب من اليوم العاشر وختم بعد الغروب من الليلة الحادية والعشرين، فمن قال العشر الأول قال باعتبار لا ابتداء فإن بدأه كان في آخر العشر الأول، ومن قال في العشر الأواخر قال باعتبار الانتهاء وهو المراد بقوله اعتكف عشرين من شوال لأن انتهاءه كان في العشرين من شوال، وعلى هذا الجمع تتفق الروايات كلها ويظل ما قاله الإسماعيلي إن في الحديث دليلا على جواز الاعتكاف بغير صوم، لأن أول شوال هو يوم الفطر وصومه حرام فإن الحديث ليس بنصر في الاعتكاف يوم العيد، واعتكاف العشر الأول ليس بنصر في ذلك مع مخالفة للروايات الأخر، فتأمل وتدبر وتشكر ١٢ .

(باب المعتكف يدخل رأسه في البيت)

يعنى بذلك أن المنهى عنه إنما هو الدخول وليس إدخال^(١) الرأس وغيره من الأجزاء دخولا .

(١) وهذا واضح وله فروعات كثيرة منها ما قاله العيني وفي الحديث أن إخراج البعض لا يجزى مجزى الكل ، ولهذا لو حلف لا يدخل بيتا فأدخل رأسه لم يحنث اهـ . ومنها ما روى عن عائشة قالت : قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم ناو لىنى الخمره من المسجد قلت لى حائض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لى حىضتك لىست فى يدك ، وغير ذلك من الفروع ، ثم الظاهر عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه لم يذكر هذا الباب إلا للتنبيه على براعة الاختتام ، وتقديم الكلام عليه مفصلا فى المقدمة فى الخصيصة الرابعة عشر من خصائص البخارى ، والبراعة عند الحافظ فى قوله ما أنا معتكف فرجع ، وعند هذا العبد الضعيف بلفظ البيت كما تقدم فى المقدمة ، فإن البيت يطلق على القبر كما فى حديث أبى ذر ، كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف ، وترجم عليه أبو داود باب فى قطع النباش وإدخال المعتكف رأسه بالبيت أشبه بإدخال الميت فى القبر مع أن المعتكف منقطع عن الدنيا مجاور فى بيت الله كالميت لا يستطيع الخروج عن القبر ، ١٢ .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء الخامس من لأمع الدرارى على جامع البخارى ويتلوه الجزء السادس وأوله كتاب البيوع ، إن شاء الله .

فهرست

فهرس الجزء الخامس من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة	الموضوع
٤٩	باب العرض في الزكاة
٤٩	أداء القيمة في الزكاة
٥٠	وأما خالد فقد احتبس أدراعه
٥٠	إذا علم الخليطان إلخ
٥١	اختلافهم في أحكام الخلطة والأبحاث
	فيها في أربع وعشرين من الإبل إلخ
٥٥	قوله إلا ماشاء المصدق واختلافهم
	في المراد بالمصدق
٥٦	باب أخذ العناق في الصدقة وفيه
	ثلاثة مسائل خلافية
٥٨	باب ليس على المسلم في فرسه صدقة
٥٨	واختلاف العلماء في ذلك
٦٠	قوله : أو يأتي الخير بالشر ؟
٦٠	الاستكثار من الدنيا
٦٢	المال خير محض أم لا
٦٣	سؤال زينب بنفسها أو بواسطة بلال
٦٣	اختلافهم في جواز الزكاة للزوج
٦٥	العتق بمال الزكاة وتفسير قوله تعالى
	وفي الرقاب
٦٧	إن خالد أحتبس أدراعه واختلافهم
	في معناه
٦٩	قوله ؟ أغناه الله ورسوله ونسبه
	الإغناء إلى الرسوا

الصفحة	الموضوع
	كتاب الزكاة
١	فيه عدة أبحاث
٢	قوله فإنهم أطاعوا لذلك إلخ
٣	هل الكفار مخاطبون بالفروع أم لا ؟
٦	كيف تقاتل الناس إلخ
١٠	أحوال أهل الردة
١١	اختلاف الشيخين في أمرهم
١٦	اختلافهم في الدرارى
٢٠	ثاني الإبل على صاحبها
٢١	ومن حقها أن تحلب على الماء
٢٣	ما أدى زكاته فليس بسكتر
٢٧	ولو أمروا على حبشيا وحديث
	أبي ذر رضى الله عنه
٣٣	باب فضل صدقة الصبيح الشحيح
٣٦	فعلنا بعد إلخ
٣٦	موت سودة وزينب
٣٩	اللهم لك الحمد إلخ
٤١	إخفاء الصدقة وإعلانها
٤٢	باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى
٤٢	من يستعفف إلخ
٤٥	باب من أحب تمجيل الصدقة
٤٥	عليها جتان
٤٧	باب قدر كمة يعطى من الزكاة ؟

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٦٩	السؤال حرام ومكروه ومباح وواجب	٩٢	باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد
٧١	سؤال حكيم بن حزام وقوله: لا		في الفقراء إلخ
	أرزا الحديث	٩٢	اختلافهم في جواز نقل الصدقة
٧١	قوله: غير مشرف ومعنى إشراف النفس	٩٥	فأخذها لأهلها خطبا دليل لمن
٧٢	اختلافهم في جوائز السلطان		قال لازكاة فيها يؤخذ من البحر
٧٣	قوله عليه الصلاة والسلام: إن الشمس	٩٧	حكم شرائع من قبلنا
	تدنو إلخ	٩٨	اختلافهم فيما يؤخذ من البحر
٧٤	قوله: يبلغ للعرق نصف الأذن	٩٨	المدين جبار وفي الركاز الخمس
	واختلاف الناس في ذلك	٩٨	في الحديث أبحاث عديدة
٧٤	قوله: وليس له غنى إلخ	٩٩	اختلافهم في الواجب في المدين
٧٤	اختلافهم في مقدار النقي المانع عن	٩٩	اختلافهم في معنى الركاز
	السؤال وأنواع النقي	١٠٢	أخذ عمر بن عبد العزيز من:
٧٨	خشية أن يكب في النار وهل		المدين الزكاة
	هو وارد في المسلم أو الكافر	١٠٢	لم يثبت من النبي صلى الله عليه وسلم
٧٩	باب خرص التمر		أخذ الزكاة من المدين
٧٩	اختلافهم في الخرص في الزكاة	١٠٥	قال الحسن: ما كان من ركاز في
	وغيرها		أرض الحرب إلخ
٨١	فقام رجل فألقته الرياح إلخ	١٠٦	وقال بعض الناس إلخ
٨٢	قوله بخير دور الأنصار إلخ	١٠٦	المواضع التي قال فيها البخاري هذا
٨٢	كلام البخاري في روايت ابن عمر		الكلام أربع وعشرون موضعا
	وأبي سعيد الخدري في مقدار	١٠٧	لم ينفرد الحنفية فيها بل شارك في
	العشر واختلاف الأئمة في ذلك والأجوبة		أكثرها غيرهم
	عن مستدلات البخاري وحديث	١٠٩	الركاز هو المدين عند أهل اللغة
	خمس أوسق.		وهو ثابت بالنص أيضا
٨٥	قوله: المائد في هبته إلخ	١١١	الأجوبة عن إرادات البخاري
٨٦	شراء المتصدق صدقة	١١٢	قوله: ثم ناقضه قال: لا بأس أن يكتبه إلخ
٨٨	كنج كنج واختلافهم في الصدقة للنبي		
	صلى الله عليه وسلم وآله		
٩١	اختلافهم في الراد بالآل في حرمة الصدقة		

الصفحة	الموضوع
١٣٦	اختلافهم متى يقطع الحرم بالحج التلبية؟
١٣٧	لبست عائشة الثياب المصفرة واختلافهم في ذلك
١٣٧	كان صلى الله عليه وسلم يكره الحناء
١٣٧	لبس الحرم المورد
١٣٧	اختلافهم في لبس الزعفران للمحرم وغيره
١٤٠	باب التحميد والتسبيح قبل الإهلال
١٤١	هل يقوم ذكر مقام التلبية؟
١٤٢	اختلافهم في حكم التلبية
١٤٣	قال ابن عباس: لم أسمعه أى في الدجال ولكنه قال أما موسى الحج
١٤٣	ما قيل إن ذكر موسى غلط وهم
١٤٤	معنى قوله: فقدم عمر
١٤٥	قال عمر إن تأخذ بكتاب الله الحج
١٤٩	التمتع التي نهى عنها عمر ووجوه المنع
١٤٩	اختلافهم في الإحرام المبهمة والمطلق
١٥٠	اختلافهم في فسوخ الحج إلى العمرة
	هل كان مخصوصا بالصحابة أو حكمه باق؟
١٥١	قولها وهو مصد من مسكة وأنا منبهة الحج
١٥١	الراجح عندي أنها راجعة من مسكة وهو صلى الله عليه وسلم نازل إليها ووجوه الترجيح لذلك
١٥٨	وعنان ينهى عن التمتع ووجوه نهي واختلاف على رضى الله عنه
١٦١	قوله وانسلخ صفر

الصفحة	الموضوع
١١٤	اختلافهم في توسط الإمام في أداء الزكاة الحج
	صدقة الفطر
١١٤	اختلافهم في حكمه
١١٦	لم يترجم البخارى للألف مع وجود الحديث عنده
	كتاب المناسك
١٢٠	اختلاف النسخ في ترتيب الكتب ووجه تقديمه على الصوم
١٢٠	هنا عشرة أبحاث
١٢٢	باب وجوب الحج وفضله
١٢٢	دلالة الرواية والآية على الفضل
١٢٤	مبقات من كان داخل المواقيت واختلافهم في ذلك
١٢٦	أمره صلى الله عليه وسلم بنفسه الخلق ثلاثا
١٢٨	اختلافهم في الطيب قبل الإحرام بما يبيح أئمه
١٢٩	بشم الحرم الرياحان
١٣٠	التبائن للمحرم ولغيره
١٣١	كان ابن عمر رضى الله عنهما يدهن بالزيت
١٣٢	اختلافهم في قتل الحرم القملة
١٣٣	غسل الحرم رأسه
١٣٤	اختلافهم في قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة: انقضى رأسك وامتنطى
١٣٥	كلاما قال: لم يزل يلبي بالحج

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٦٣	التعارض بينه وبين لفظ أبي داود	١٦٣	تمت فنهائي ناس
	دخل صفر	١٦٤	تصير الآن حجتك مسكية
	١٦٥ المتمتع على نوعين سائق الهدى وغيره	١٦٦	قول عثمان دعني عنك وسبعة
	إذا رجمتم	١٦٧	وخرج من كدى من أعلى مسكة
	١٦٩ باب توريث دور مسكة واختلاف		الملاء في ذلك
	١٧٧ بل المطلب أشبه	١٧٨	قوله : والأول أكثر أى الحج
	١٧٩ بمد خروج يأجوج ومأجوج	١٨٠	قوله : لأدع فيها صفراء ولا يضاء
	ومناسبتها بياب كسوة الكعبة.	١٨٤	لم يدخل الكعبة في عمرة القضاء
	ودخلها عام الفتح واختلف في		دخولها في الحج .
	١٨٧ اجعل رأيك باليمن	١٨٨	قولها انطلق أنت وأبت ومنع
	ابن هشام النساء الطواف الحج	١٩٠	رأيت عليها درعا موردا
	١٩٠ قال جابر لا يقرب أمراته الحج	١٩١	القران بين الأسابيع والصلاة بمد
	كل أسبوع	١٩٢	باب من لم يقرب الكعبة الحج
	١٩٢ اختلافهم في طواف التطوع بمد		طواف القدوم
١٩٣	قدموا حتى إذا كانت الساعة التي		
	تسكرو فيها الصلاة		
١٩٤	قد شرب وهو قائم		
١٩٨	شرب ماء زمزم قائما وفضله وكونه		
	أفضل من الكبوتر		
١٩٩	الجمع بين أحاديث الشرب قائما		
	والتهى عنه		
٢٠٠	حلف عكرمة أنه صلى الله عليه وسلم		
	كان راكبا		
٢٠١	قوله أخبرني أى أنها أهلت الحج		
٢٠٣	المعتمر إذا طاف هل يحل		
٢٠٥	الإشكال في ذكر عائشة في		
	هذا الحديث		
٢٠٥	إشكال عروة على قوله تعالى «لا جناح		
	عليه أن يطوف بهما» وجواب عائشة		
٢٠٥	اختلاف العلماء في حكم السعى		
٢٠٨	اختلاف العلماء في إحرام عائشة		
	رضي الله عنها		
٢١٠	معنى قوله عليه الصلاة والسلام		
	كوني في حجك		
٢١٢	الدم عن عائشة كانت دم رفض		
٢١٢	الإشكال في زرع بقرة عن النساء		
	وهن أكثر من سبعة		
٢١٤	انظر حيث يصلى أمراؤك		
٢١٥	كم يصلى بمنى من الصلوات ؟		
٢١٥	وقت خروجه صلى الله عليه وسلم		
	إلى منى		

الصفحة	الموضوع
٢٣٨	ولا أعطى شيئا في جزائها
٢٤٠	ما يؤكل من الهدايا
٢٤٠	قوله لا أحل حتى أنحر ومطابقته للترجمة
٢٤١	اختلافهم في وجوب الحلق على من لبس
٢٤٢	وقت الرمي في أيام التشريق
٢٤٣	هل يجوز أن يقال سورة البقرة
٢٤٥	باب إذا رمى الجمرتين يقوم الخ
	ولا قيام بعد رمي العقبة
٢٤٦	باب رفع اليدين عند الجمر
	الدنيا وأنكر مالك رفع اليدين
	عند دعاء الرمي
٢٤٧	باب طواف الوداع واختلافهم في حكمه
٢٤٨	ونددع قول زيد وكونه أكبر
	من ابن عباس
٢٤٩	قول عائشة رضي الله عنها بلى في
	حديث حنيفة
٢٥٠	باب المحصب واختلافهم في استحباب
	التحصيب
٢٥٢	المحصب والأبطح وخيف بني كنانة
	وذى طوى
٢٥٤	قوله كأنهم كرهوا ذلك والتجارة
	في الحج
٢٥٦	قولها إني لم أكن حطت
	أبواب العمرة
٢٥٧	باب وجوب العمرة
٢٥٩	القران في النظم لا يدل على القران
	في الحكم
٢٦٠	باب من اعتمر قبل الحج

الصفحة	الموضوع
٢١٦	ترك المستحب إذا خيفت في الإتيان
	بها فتنة
٢١٧	باب الصلاة بمعنى
٢١٧	أرد على ما قيل إن القصر عندما لك
٢١٧	للنسك
	وجوه إتمام عثمان
٢٢٠	إتمام ابن مسعود بعثمان مع الإيراد عليه
٢٢٠	باب التهجير بالروح يوم عرفة
٢٢١	اختلافهم في وقت الوقوف بعرفة
٢٢٣	اختلافهم في شروط الجمع بعرفة
	وفي كيفية الصلاة بها
٢٢٤	اختلافهم في المراد بالسنة إذا أطلقت
٢٢٥	قوله من التخلل بينهم
٢٢٦	اختلافهم في المبيت والوقوف بمزدلفة
٢٢٧	اختلافهم في وقت الرمي يوم النحر
٢٢٩	قول عائشة لو استأذنت رسول الله صلى
	الله عليه وسلم كان أحب إلى من
	مفروح به
٢٣٠	قول ابن مسعود صلى صلاة لنيرميقاتها
٢٣١	هدى النعمة يشمل هدى القران
٢٣٢	اختلافهم في وجوب الدم على القارن
٢٣٢	اختلافهم في تفسير القارن والمتمتع
٢٣٣	ومن يعظم شأنا الله الخ
٢٣٤	اختلافهم في الركوب على الهدى
٢٣٥	باب نحر البدن قائمة
٢٣٦	ومحرم يده سبعة
٢٣٦	عدد ما نحر النبي صلى الله عليه وسلم

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٨٥	قوله ولم يتبين لي أنهم يحلون والإفطار لمن يقن بمذر الفد	٢٦٠	حديث النهي عن ذلك
٢٨٦	مسألة تكفير الحج للخطايا	٢٦٢	وسمنا استئنان عائشة
٢٨٨	قوله أحل لكم صيد البحر وطعامه	٢٦٣	باب عمرة في رمضان
٢٩٠	وجه ترك إحرام أبي قتادة في العمرة	٢٦٣	الروايات في ذلك
٢٩٣	وخشينا أن نقتطع	٢٦٥	حديث أم معقل عند أبي داود
٢٩٦	باب إذا أهدى للمحرم حمرا وحشيا	٢٦٧	باب العمرة ليلة الحصة
٢٩٧	قوله هل تدري ملا ينفر صيدها	٢٦٧	واختلافهم في ذلك
٢٩٧	احتجامة صلى الله عليه وسلم في وسط رأسه	٢٦٩	الليالي تابعة للأيام الآتية إلا في الحج
٢٩٨	القدية في الحجامة	٢٧٠	قوله ألكم خاصة هذه يعني العمرة واختلافهم في معنا
٢٩٨	السلام على المفتسل	٢٧١	اختلافهم في فسخ الحج إلى العمرة
٣٠٠	اختلاف العلماء في غسل المحرم رأسه	٢٧٢	باب الاعتار بعد الحج بنهر هدى
٣٠١	باب إذا لم يجد الإزار فلبس السراويل	٢٧٣	قوله ولم يكن في ذاك هدى ولا صيام
٣٠٢	الأبحاث العديدة في الحديث	٢٧٤	باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج
٣٠٣	إذا خشي العدو لبس السلاح	٢٧٥	قوله وكنا نستره من أهل مكة
٣٠٤	باب دخول الحرم ومكة بنهر إحرام	٢٧٥	فاعتمرت أنا وأختي وعائشة والزبير والإشكال في ذكر عائشة والزبير في الحديث
٣٠٤	التفاصيل في أنواع الدخول	٢٧٧	باب استقبال الحاج القادمين والثلاثة
٣٠٨	باب المحرم يموت بعرفة	٢٧٨	الكلام على ركوب الثلاثة
٣٠٨	هل يؤمر بالقضاء عنه	٢٧٩	باب من أسرع فاقتة إذا بلغ المدينة
٣٠٩	باب الحج والنذر عن الميت والرجل عن المرأة	٢٧٩	قوله درجات المدينة
٣٠٩	في الباب ثلاث مسائل الحج عن الغير والنذر عن الميت ورجل عن المرأة	٢٨٠	باب المسافرين إذا جذبه السير
٣١٤	المرأة كالرجل إلا في اثني عشر شيئا	٢٨١	باب من قال ليس على المحصر بدل
٣١٦	الكلام على حج الصبي في عدة فصول	٢٨٢	مستدل الحفية في وجوب القضاء والكلام على عمرة القضاء
		٢٨٣	قوله يفرق وهو ثلاثة أصع واختلافهم في مقدار الصاع

الصفحة	الموضوع
٣٤٧	اختلافهم في مسألة النية للصوم
٣٤٩	اختلافهم في فريضة صوم عاشوراء
٣٥١	الصائم يصبح جنباً
٣٥٢	الجمع بين الروايات المختلفة في ذلك
٣٥٤	اختلافهم في القبلة والمباشرة للصائم
٣٥٦	باب اغتسال الصائم
٣٥٧	إلقاء الثوب المبلول على الجسم في الصوم
	ودخول الحمام وتطعم القدر والمضضة
	والتدهن وتفتح الإناء والكحل
٣٦٢	فليصبح دهنًا
٣٦٢	يستاك أول النهار وآخره وفيه
	سنة أقوال للعلماء
٣٦٤	إيجاب القضاء مع الكفارة
٢٦٤	لم يقض عنه صيام الدهر
٣٦٥	موجب الكفارة الجماع فقط
	أو غيره أيضاً ؟
٢٦٧	الفرق بين الخطأ والنسيان
٣٦٨	إن سبق الماء في المضضة إلى الحلق
٣٦٨	دخول الذباب في الحلق
٣٦٩	الجماع نسياناً في الصوم
٣٦٩	باب السواك الرطب واليابس للصائم
٢٧٠	إذا توضع فليستنشق بمنخره الماء
٢٧٠	الفطر مما دخل
٢٧٠	السعوط في الصوم
٣٧٢	إن ازدرد ريق الملك
٣٧٣	من أفطر رمضان هل يقضى ؟
٣٧٣	إذا قام فليفطر

الصفحة	الموضوع
٣١٧	اختلافهم فيمن نذر مشياً إلى بيت الله
	وماذا يجب عليه ؟
٣١٨	فضائل المدينة
٣١٩	باب حرم المدينة
٣١٩	اختلافهم في ذلك
٣٢٢	باب حارثة خرجت من الحرم الح
٣٢٢	إنها تنفي الناس الح
٣٢٣	ولا إشكال في خروج الصحابة أو
	بقاء الشرار .
٢٢٤	الإيمان ليأرز إلى المدينة الح
٢٢٥	المدينة آخر البلاد خراباً
٣٢٧	قوله اللهم حبب إلينا المدينة
	كتاب الصوم
٣٢٨	أخبره بشرائع الإسلام
٢٣٠	باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان ؟
٣٣٣	قوله وكان جبريل يلقاه كل ليلة
٣٣٤	باب هل يقول إني صائم إذا شتم ؟
٣٣٦	باب الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة
٣٣٧	قوله من صام يوم الشك
٣٣٨	اختلافهم في مصداق يوم الشك
٣٣٨	ولم يكن بين أذانها الح
٣٤٠	باب تعجيل السحور
٣٤٢	قوله إني أظل أطمع وأسقى
٣٤٤	ولا يخالف روايات شد الحجر على
	بطنه صلى الله عليه وسلم
٣٤٦	اختلاف العلماء في حكم الوصال
٣٤٧	باب إذا نوى بالنهار

- الصفحة الموضوع
٤٠١ الجمع بين حديث أربع وعشرين
وأحاديث الأوتار
٤٠٣ اختلفوا في معنى قوله تاسعة تبقى
على خمسة أقوال
٤٠٥ قوله فرفعت أى معرفتها
٤٠٥ علامات ليلة القدر

أبواب الاعتكاف

- ٤٠٧ الأنواع الثلاثة للاعتكاف
٤٠٧ قوله الاعتكاف في المساجد كلها
٤٠٨ قوله هي الليلة التي يخرج من صبيحتها
٤٠٩ متى يشرع المعتكف في الاعتكاف
ومعنى قوله كان يصلي الصبح ثم يدخله .
٤١٢ قضاء الاعتكاف
٤١٥ قوله كان المسجد على عريش
٤١٦ اختلافهم في اشتراط الصوم للاعتكاف
٤١٧ النذر في حالة الكفر
٤١٨ استأذنت حفصة عائشة الخ
٤١٩ «ألبر تردن» المراد به البر الكامل
٤٢٠ باب اعتكاف المستحاضة
٤٢٠ صيانة المساجد عن اللحم والمجانين
والصبيان
٤٢٠ باب زيارة المرأة زوجها في الاعتكاف
٤٢٠ صيانة الاعتكاف عن دواهي الجماع
٤٢١ باب من خرج من اعتكافه عند
الصبح
٤٢٢ قوله حتى اعتكف في آخر العشر
من شوال
٤٢٤ باب المعتكف يدخل رأسه في البيت

- الصفحة الموضوع
٣٧٤ الفطر في الاستقاء
٣٧٥ الحجامة في الصوم
٣٧٦ قوله يا رسول الله "شمس في جواب قوله
صلى الله عليه وسلم انزل فاجدح لنا
٣٧٨ اختلاف العلماء في الصوم في السفر
٣٨٠ قوله عليها صوم خمسة عشر يوما والجمع
بين الروايات المختلفة في ذلك
٣٨١ اختلافهم في الصوم عن الميت
٣٨٢ إذا أقبل الشمس من هنا الخ
٣٨٣ من أفطر والشمس طالعة والقضاء فيه
٣٨٤ الاختلاف في قضاء صوم النفل
٣٨٤ قوله ليتنى قبلت رخصته صلى
الله عليه وسلم
٣٨٥ باب صيام البيض
٣٨٦ في مصداقه عشرة أقوال
٣٨٧ اختلافهم في حكمة صيام البيض
٣٩٠ قوله إن لي خويصة
٣٩٠ باب صوم يوم الجمعة
٣٩٠ فيه ثمانية مذاهب
٣٩٢ باب صيام أيام التشريق
٣٩٤ قوله إلا هذا اليوم يوم عاشوراء
٣٩٤ فضل صوم عرفة
٣٩٥ خمسة أبحاث في صوم عاشوراء
٣٩٦ قوله ما كان يزيد في رمضان ولا غيره الخ
٣٩٩ أجمعت الأئمة الأربعة على أن
التراويح عشرون ركعة
٤٠٠ اختلافهم في مصداق السبع الأواخر
٤٠٠ سبعة أبحاث في ليلة القدر